Aus dem Philosophischen Seminar der Universität Tübingen
Direktor: Prof. Dr. Haering

Nicolai Hartmanns Lehre vom objektiven Geist und seine These von der Voraussetzungslosigkeit seiner Philosophie

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde
einer Hohen Philosophischen Fakultät
der Eberhard-Karls-Universität
zu Tübingen

vorgelegt von

Hans Hirning

aus Rottenacker a. D.

1937

Buchdruckerei Karl Bölzle, Tübingen, Marktgasse 10

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Universität Tübingen

Berichterstatter: Professor Dr. Th. Haering

Dekan: Professor Dr. O. Kroh

Tag der mündlichen Prüfung 24. April 1937

R. UNIV.
BIBLIOTHEEK
LEIDEN

Inhaltsverzeichnis

Einleitung 5

I. Darstellender Teil 7

1. Von Nicolai Hartmanns philosophischer Grundhaltung 7

2. Objektiver Geist und Sprache nach Nicolai Hartmann 12

a) Allgemeines 12

b) Der objektive Geist 15

c) Objektiver Geist und Sprache 23

II. Kritischer Teil 26

Literaturverzeichnis 45

Lebenslauf 47

Einleitung.

Es ist von jeher das Streben der Erkenntnis und das Ideal der Wissenschaft gewesen, zu einem ihrem Gegenstand möglichst adäquaten und vollständigen Erfassen und Darstellen zu gelangen.

Wenn man grundsätzlich alles, was dem menschlichen Geist als Objekt gegenübersteht und was er sich als Frage und Aufgabe gegenüberzustellen vermag, als seinen Erkenntnisgegenstand ansieht und gelten läßt, so standen von jeher aber auch der Verwirklichung dieses Zieles zwei Hemmnisse im Wege: die Beschaffenheit oder Natur dessen, was Gegenstand der Erkenntnis ist einerseits, Natur und Wesen des erkennenden Subjekts andererseits. Hemmnisse der ersteren Art werden immer irgendwie bestehen bleiben, das hat die Geschichte der Philosophie eindringlich genug bewiesen. Aber sie wurden nicht zu allen Zeiten als unübersteigbare Schranke und letztlich unlösbare Fragen erkannt und angesehen. Und damit kommen wir zu dem zweiten Hemmnis, das beim erkennenden Subjekt selbst liegt. Nur scheinbar ist die hier vorliegende Schwierigkeit geringer als die erste. Der erkennende Geist ist seinem innersten Wesen nach expansiv, in raschem Fluge sucht er sich seiner Gegenstände zu bemächtigen. Weniger folgenschwer und verhängnisvoll in Hinsicht auf das adäquate Erfassen des Gegenstandes wirkt sich diese seine Eigenschaft aus im Bereiche etwa des Naturwissenschaftlichen, wo das Erkenntnisstreben sich weitgehend immer wieder am unmittelbar gegebenen Gegenstand ausrichten kann, als im Gebiet der Philosophie, deren Gegenstände sich gerade durch ihre geringe Faßbarkeit auszeichnen. Das ist einer der Hauptgründe, warum es im Bereich des Philosophischen — mit dem allein wir es im Folgenden zu tun haben — immer wieder zu gedanklichen Konstruktionen kam, die dem, was tatsächlich ist, nur annähernd entsprachen, oder offensichtlich rein spekulative Lösungen waren von Fragen, die verstandesmäßig nie gelöst werden können.

Es hat nicht an Versuchen gefehlt, den oft allzu selbstsicher gewordenen Verstand in seine Schranken zu weisen — denken wir an Kant — aber immer wieder führte dieses metaphysische Streben zu Grenzüberschreitungen. Wenn auch hinsichtlich der Beurteilung eines philosophischen Systems, wie wir noch sehen werden, solche meta-

physischen „Einschläge" nicht die Berechtigung zu einem vorschnellen Ablehnen des Ganzen geben, so wird man doch dem Ideal eines philosophischen Forschens und Arbeitens, das sich in Beziehung auf die Wahl seines Erkenntnisgegenstandes wie des Erkenntnisweges oder -verfahrens jedes „vorgefaßten Standpunktes" und jeder „spekulativen Konstruktion grundsätzlich" enthält, zustimmen können und sogar müssen.

Dieses Ideal einer standpunktlosen Philosophie hat in Nicolai Hartmann einen ihrer eifrigsten Vertreter gefunden. „Überall ist der freie Ausblick verbaut durch das Ausgehen vom vorgefaßten Standpunkt, es fehlt die solide Arbeit von unten auf" [1]). Dem gegenüber hat jede philosophische Untersuchung beim „Gegebenen", bei den „Phänomenen" anzusetzen. Immer wieder sieht sich Nicolai Hartmann, besonders auch in seinem Werk „Das Problem des geistigen Seins" [2]), das der vorliegenden Untersuchung zugrunde liegt, gezwungen, auf dieses Grundgesetz philosophischer Methode hinzuweisen: beim Gegebenen einsetzen. „Was im Problem des geistigen Seins bei heutiger Problemlage zu leisten ist, das ist nichts anderes als die Heraushebung des Wesentlichen aus einer unübersehbar reichen Fülle von Phänomenen. Wir würden uns also im Zirkel bewegen, wenn wir eine Begriffsbestimmung zugrunde legen wollten. Wir müßten mit dem Ende anfangen. Oder aber wir müßten einen der zahlreichen Geistbegriffe hernehmen, die uns berühmte philosophische Systeme anbieten. Daß dabei Voraussetzungen mit übernommen würden, die erst zu rechtfertigen wären, liegt auf der Hand. Und das ist das erste, was zu vermeiden erfordert ist." (39/40).[3]). „Es gilt nur, sich den Blick freizuhalten von überspannten Erwartungen und metaphysischer Voreingenommenheit. Das Thema verführt nun einmal leicht zu solchen. Die Untersuchung selbst hat es keineswegs mit metaphysischen Fragen zu tun. Sie grenzt wohl an solche und kann es nicht vermeiden, sie mit aufzudecken. Ihr eigener Gang aber ist ein dicht bei den Phänomenen bleibender, nüchterner, in der Hauptsache deskriptiver" (153).

Ist nun die Verwirklichung dieser Hartmannschen Forderung überhaupt möglich? Ist das Ziel einer auch nur standpunktlosen Beschreibung, von Erklärung ganz zu schweigen, je erreichbar? Gibt es ein solches nicht theoriebedingtes Vorfeld, von dem aus besonders auch das geistige Sein standpunktlos sich betrachten und in seiner Struktur aufzeigen läßt?

[1]) Nicolai Hartmann, Kategoriale Gesetze, S. 203.
[2]) Nicolai Hartmann, Das Problem des geistigen Seins, 1933.
[3]) Diese und die folgenden Zahlenangaben hinter den zitierten Sätzen beziehen sich, wenn nichts anderes vermerkt ist, auf Nicolai Hartmanns Werk: „Das Problem des geistigen Seins".

Damit sind wir beim Zweck und Thema dieser Untersuchung angelangt: *Liegen der Philosophie Nicolai Hartmanns — und besonders seinem Begriff des objektiven Geistes — nicht doch auch gewisse Voraussetzungen und ein gewisser Standpunkt zugrunde?* Diese Frage, deren Beantwortung auch einen Beitrag zum Problem einer standpunktlosen Philosophie überhaupt darstellt, soll an dem speziellen Gebiet: Objektiver Geist und Sprache aus Nicolai Hartmanns Werk „Das Problem des geistigen Seins" zu lösen versucht werden.

I. Darstellender Teil.

1. Von Nicolai Hartmanns philosophischer Grundhaltung.

Einer Untersuchung wie der vorliegenden, die sich mit *einem* Werk — und nur eines bestimmten Ausschnittes davon — eines Philosophen befaßt, der von seinem Hauptwerk selbst sagt[1]), daß, soweit es erschienen, dies nur einen „Auftakt" bilde zu dem erst im Entwurf bereitliegenden Ganzen, scheint von vornherein eine gewisse, wennschon tatsächlich nicht gewollte, Einseitigkeit anzuhaften.

Daß der Versuch einer ernsthaften und zutreffenden Kritik trotzdem gewagt werden darf, ist darin begründet, daß sich von seiner ersten systematischen Arbeit bis zum letzterschienenen Werk eine einheitliche Grundhaltung hindurchzieht.

Abgesehen von der „Ethik" (1926) weisen bis zu einem gewissen Grade schon die *Titel* seiner systematischen Werke und der mit diesen in Zusammenhang stehenden kleineren Schriften hierauf hin: „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis" (1921), „Diesseits von Idealismus und Realismus" (1924), „Kategoriale Gesetze; ein Kapitel zur Grundlegung der allgemeinen Kategorienlehre" (1926), „Das Problem des geistigen Seins" (1933), „Zur Grundlegung der Ontologie" (1935); insofern nämlich, als in ihnen die im Vorhergehenden gekennzeichnete Haltung und Abneigung gegen ein fertiges und geschlossenes System mit so und so vielen Voraussetzungen, oder positiv

[1]) Nicolai Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, S. III.

gewendet: der Wille „diesseits" jedes Standpunktes zu beginnen und Grundlagen zu schaffen, zum Ausdruck kommt.

Es würde weit über den Rahmen dieser Untersuchung hinausführen, auch nur in Kürze auf alle diese Werke einzugehen. Wenn wir die „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis" (2. Auflage 1925) und „Zur Grundlegung der Ontologie" (1935) — die beide einen zentralen Fragenkomplex der Hartmannschen Philosophie, nämlich Erkennen und Sein, zum Gegenstand haben — als Richt- und Ausgangspunkte nehmen, dürfte der Zweck dieses Abschnittes, für unser besonderes Thema einen gewissen Hintergrund zu schaffen und den Standort des ihm zugrunde liegenden Werkes „Das Problem des geistigen Seins" etwas näher zu bestimmen, wohl erreicht werden können.

Im ersten Werk, „Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis", soll das Erkenntnisproblem diesseits aller standpunktlichen Vorentscheidung aufgerollt und geklärt werden. Das bedeutet aber nichts weniger als ein Ausweichen vor dem Metaphysischen überhaupt. „Die Ausgangsstellung diesseits von Idealismus und Realismus [2]) soll nicht die Metaphysik des Problems, sondern nur die Metaphysik des Standpunktes vermeiden. Diese ist künstlich, ein Produkt der Theorie und aufhebbar durch die Arbeit der Kritik; jene ist naturverwachsen, bodenständig, im Phänomen wurzelnd, unaufhebbar, unvermeidlich" [3]).

Um dieser kritischen Gesamteinstellung zu genügen, ist es nötig, das Problem möglichst breit zu fundieren. Dabei zeigt sich, daß es weder vom Logischen noch vom Psychologischen her zureichend zu erfassen ist, seine tiefere Schicht, metapsychisch und metalogisch, ist die ontologische Seite des Problems, sie ist mit der engeren Frage des Erfassens des Gegenstandes metaphysischer Art. „Der ursprüngliche Sinn der Erkenntnis" bedeutet „das Erfassen eines Seienden"; eine Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, die metaphysischer Art ist, insofern als metaphysisch all das ist, was die Immanenz des Subjektiven transzendiert und auf Uebereinstimmung mit einem gegen die Erkenntnis indifferenten Sein Anspruch erhebt.

---

[2]) Diese beiden Anschauungsweisen bergen die Haupttypen möglicher Standpunkte in sich. Der Realismus stellt das Objekt über das Subjekt und hat damit zu erklären, wie es das Subjekt hervorbringt. Der Idealismus dagegen ordnet das Subjekt dem Objekt über und steht damit vor dem Problem des Entstehens des Objektes aus dem Subjekt. Der weiter noch mögliche Standpunkt, Subjekt und Objekt einem Dritten unterzuordnen, schafft noch größere Schwierigkeiten: was ist dieses unbekannte Dritte? Wie entstehen Subjekt und Objekt aus ihm?

[3]) Nicolai Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, S. 3.

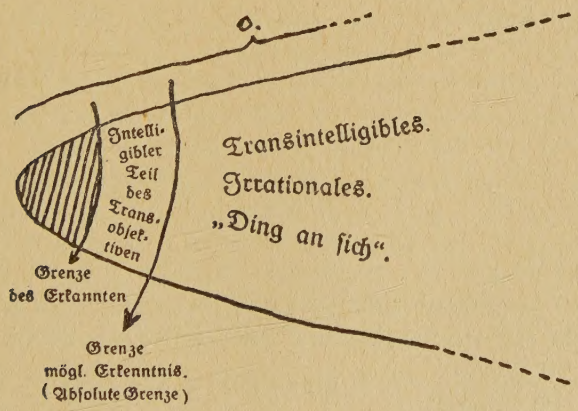
Hierauf baut sich die zwiefache Untersuchung des Erkenntnisproblems auf: die phänomenologische Beschreibung einerseits, die sich grundsätzlich indifferent gegen das Gewicht der Probleme verhält, und die Aporetik andererseits, die den eigentlich metaphysischen Kern in ihnen herauszustellen hat.

Das Ergebnis ist in phänomenologischer Hinsicht: „Der Schwerpunkt der Erkenntnisrelation liegt also nicht nur jenseits des Erkannten, sondern auch jenseits des Erkennbaren; wie denn der Schwerpunkt der seienden Sache und ihre eigentliche Unendlichkeit nicht nur im Transobjektiven, sondern auch im Transintelligiblen liegen. Nimmt man diese Tatsache zu dem Tatsachenkomplex von Problem und Progreß hinzu, so sieht man deutlich, daß der Gegenstand der Erkenntnis dadurch, daß er ‚Gegenstand' ist, überhaupt nur oberflächlich charakterisiert ist. Sein tieferes Wesen wurzelt jenseits von Erkenntnis und Erkennbarkeit, dort wo er dem Subjekt nicht mehr ‚gegensteht' ... Dieses tiefere Wesen des Gegenstandes" ist „eben das ‚Ding an sich'." [4]).

Diese Unabhängigkeit des Objektes vom Subjekt ist schon in der „natürlichen Einstellung" jedes Menschen gegeben. Und dieser „natürliche Realismus" bildet auch den Ausgangspunkt des ganzen Werkes. „Die nachstehenden Untersuchungen gehen von der Auffassung aus, daß Erkenntnis nicht ein Erschaffen, Erzeugen oder Hervorbringen des Gegenstandes ist, wie der Idealismus alten und neuen Fahrwassers

4) Nicolai Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, S. 58.

Nach Nicolai Hartmann stellt sich das Objekt folgendermaßen dar:



uns belehren will, sondern ein Erfassen von etwas, das auch vor aller Erkenntnis und unabhängig von ihr vorhanden ist" [5]).

Im Einklang mit dem phänomenologischen Ergebnis ist das der aporetischen Analyse: Der Schwerpunkt der Erkenntnisaporie liegt in der ontologischen Aporie. „Die Möglichkeit des ‚Erfassens überhaupt', der Gegebenheit, der aprioriſchen Einsicht, des Kriteriums, des Problems und des Progresses wurzelt offenbar im Wesen der seienden Sache, des seienden Subjekts und der sie umspannenden seienden Grundrelation. Das πρὸς ἡμᾶς letzte Grenzproblem betrifft die an sich erste, alles tragende Grundlage. Die metaphysische Kernfrage der Erkenntnis ist eine ontologische." [6]).

Wenn in der neuesten Zeit die Philosophie ihr Hauptinteresse immer mehr von dem so lange vorherrschenden erkenntnistheoretischen Problemkreis weg- und vor allem dem Gegenstand des Erkennens, dem Sein und Geschehen selbst zuzuwenden begonnen hat, so ist das nur die konsequente Folgerung aus dem, was hier unmittelbar einsichtig wurde, daß nämlich jede Theorie der Erkenntnis auf die Seinsfrage stößt und stoßen muß.

In seinem jüngsten Werk, „Zur Grundlegung der Ontologie", zeigt Hartmann, daß es sich auch heute noch um die alten Themen und Probleme der Ontologie handelt. Allerdings nicht auf ihre bloße Wiederentdeckung und Weiterführung im alten Geiste kommt es an. Davon trennt uns „die kantische Neugestaltung der Erkenntnistheorie". Diese selbst kann auch keine Grundlegung einer kritischen Ontologie sein, weil nach ihr das Objekt in Abhängigkeit steht zum Subjekt, was das Wesen des Seienden verfälschen und verfehlen muß. Darum handelt es sich, die alten Fragen mit neuen Methoden und in selbständiger Problemforschung anzufassen. „Zur Grundlegung der Ontologie" stellt so einen Beitrag dar zu einer allgemeinen Seinslehre, die den fundamentalphilosophischen Hintergrund seiner seither erschienenen systematischen Arbeiten — der „Metaphysik", der „Ethik" und des „Problems des geistigen Seins" bilden soll.

Wohl liegt allen diesen Teilgebieten letztlich ein metaphysisches Problem zugrunde. Das Metaphysische im Erkenntnisproblem: „Es gibt kein Seiendes, in dessen Wesen von Hause aus es läge, Gegenstand eines Bewußtseins zu sein" [7]). Erst vom Subjekt wird es zum Gegenstand eines Bewußtseins gemacht. In dieser Objektion vollzieht sich seine Erkenntnis. Die Aenderung, die hier entsteht, geschieht

[5]) Nicolai Hartmann, Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, S. 1.
[6]) ebenda S. 73.
[7]) Nicolai Hartmann, Zur Grundlegung der Ontologie, S. 17.

nur im erkennenden Subjekt. „Es entsteht in ihm ein Bild des Seienden, eine Vorstellung, ein Begriff, ein Wissen von ihm“ [8]). „Der Beweis dafür, daß dieses das legitime Erkenntnisverhältnis ist, läßt sich schon am naiven Gegenstandsbewußtsein des Erkennenden erbringen. Niemand bildet sich ein, daß die Dinge, die er sieht, erst dadurch zustande kommen, daß er sie sieht; ein Wahrnehmen, das seinen Gegenstand erst hervorbrächte, würden wir gar nicht Wahrnehmen nennen, sondern bestenfalls Vorstellen. Allgemein: ein Erkennen, das nicht ein an sich Seiendes erfaßte, darf gar nicht Erkennen heißen“ [9]). „Alle Erkenntnis, auch die naivste, hat bereits ein Wissen um das Ansichsein ihres Gegenstandes und versteht ihn von vornherein als ein von ihr unabhängig Seiendes. — Dieses unmittelbare Wissen um das Ansichsein ist identisch mit dem Grundphänomen des natürlichen Realismus. Im Unterschied zu anderen Formen des Realismus — sowie überhaupt zu anderen ‚Standpunkten‘ — ist der natürliche Realismus nicht eine Theorie, eine Doktrin, eine These, sondern eine Basis, auf der sich alles menschliche Weltbewußtsein von Hause aus vorfindet“ [10]). Das Problem der Erkenntnis erweist sich somit als ein metaphysisches Problem: Wie ist es möglich, daß das Subjekt das ihm transzendente Seiende erfaßt? — Das Metaphysische im *ethischen Problem* (Willensfreiheit): Zum eigentlichen Wesen des Menschen gehört die Freiheit der Entscheidung. Fortwährend gerät er in Situationen, die ihn zwingen, zu handeln; nur sagt ihm die Situation nicht, *wie* er handeln soll, ebensowenig zeichnet ihm sein eigenes Wesen (wie etwa beim Tier es der Fall ist) eindeutig die Richtung vor. Nun ist er einerseits hineingestellt in „den Strom des Weltgeschehens“ und von „unübersehbar mannigfaltigen Faktoren abhängig“, wie andererseits immer die Forderung des „moralisch Guten“ an ihn herantritt. Und das ist das tief Metaphysische, wie er gegenüber dem Kausalgesetz und dem Gesetz der Moral Freiheit der Entscheidung haben kann. — Das Metaphysische im *Problem des geistigen Seins*, insbesondere des objektiven Geistes: Das Phänomen des objektiven Geistes ist wohlbekannt; nichts destoweniger ist seine Seinsweise rätselhaft. Es ist nicht die des personalen Geistes; objektiver Geist ist beispielsweise nicht Subjekt und nicht Bewußtsein. Auch ist er nicht eine „Substanz“ hinter den Individuen. Wenn man überdenkt, daß es sich hier um das Wesen sehr bekannter und gewichtiger Gegenstände, wie etwa der Sprache, handelt, fühlt man die Notwendigkeit ihm auf den Grund zu gehen.

[8]) ebenda S. 17.
[9]) ebenda S. 17.
[10]) ebenda S. 162/63.

Gerade dieser metaphysische Kern in allen Teilgebieten weist auf die Ontologie hin. „Der ontologische Einschlag in den metaphysischen Grundfragen aller Forschungsgebiete hat sich als die behandelbare und erforschbare Seite in ihnen erwiesen. Man kann das auch so ausdrücken: die Frage der Seinsweise und Seinsstruktur, des modalen und kategorialen Baues ist das noch am meisten Unmetaphysische in den metaphysischen Problemen, das relativ Rationalste im Gesamtbestande dessen, was irrationale Problemreste enthält“ [11]). Denn „dieser ontologische Gehalt ist eben nicht identisch mit dem metaphysischen Charakter der Probleme. Er betrifft nur die Seinsweisen, Seinsverhältnisse, Seinsformen. Diese aber sind nicht nur weit zugänglicher als die irrationalen Restbestände der Probleme, sondern auch weit einheitlicher und homogener. Sie zeigen schon in der Ueberschau eine deutliche inhaltliche Zusammengehörigkeit. Und sie eben sind es, die uns am ganzen Problemkreise der metaphysischen Hintergründe die Angriffsflächen möglicher Behandlung darbieten“ [12]).

So läßt sich auch die Seinsweise des objektiven Geistes durchaus „diesseits von Idealismus und Realismus“, frei von jeder Metaphysik aufzeigen und klarstellen; denn sofern sie im Problem selbst wurzelt, geht es ja nicht um eine Lösung, sondern höchstens Umgrenzung; sofern sie die des Standpunktes betrifft, ist sie zu vermeiden dadurch, daß die Untersuchung sich nur an die aufweisbaren Phänomene hält.

2. Objektiver Geist und Sprache nach Nicolai Hartmann.

a) Allgemeines.

Die Frage, um die es hier geht, was *Geist* eigentlich sei, *vor* der Untersuchung durch irgendeine und sei es auch noch so vorläufige Begriffsbestimmung zu beantworten, hieße letzten Endes bestimmte Voraussetzungen machen, und das ist vor allem andern zu vermeiden. Gegenüber jedwedem spekulativen Geistesbegriff sei festgestellt: „Wir haben es ausschließlich mit dem Geist in den Grenzen unseres Erfahrungsfeldes zu tun, mit dem, was allein wir kennen und nachweisen

[11]) ebenda S. 30.
[12]) ebenda S. 32/33.

können, dem ‚empirischen Geist'. Wir haben uns an den Menschen und sein Geistesleben zu halten, wie es sich in der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungsformen darbietet. So allein können wir auf dem schwierigen Gebiet der Geistesphilosophie der kantischen Forderung kritischer Restriktion genügen. Denn diese Forderung zieht der Spekulation die Grenze ‚möglicher Erfahrung' vor" (51). Ob es auch noch Geist außer dem des uns Menschen erfahrbaren gibt, kann uns hier somit nicht berühren. Für uns gilt allein, die Struktur und Stellung dieses „innerweltlichen" Geistes aufzuzeigen.

Schon dem oberflächlichen Blick zeigt das Gesamtphänomen der Welt den Charakter der Schichtung. Die unterste der sich uns darbietenden Schichten, ist das Materielle; auf ihm erheben sich die des Organischen, des Seelischen und schließlich als oberste Seinsschicht die des Geistigen. Eine dreifache Gesetzlichkeit kennzeichnet das Verhältnis dieser Seinsschichten zueinander. 1. „Jede Schicht hat ihre eigenen Prinzipien, Gesetze oder Kategorien. Niemals läßt sich das Sein einer Schicht aus den Kategorien einer anderen in seiner Eigenart verstehen, und zwar weder aus denen der höheren — denn sie treffen nicht zu —, noch aus denen der niederen — denn sie reichen nicht hin. Das Reich der Kategorien ist nicht monistisch angelegt. 2. Im Schichtenbau der Welt ist immer die höhere Schicht getragen von der niederen. Insofern hat sie kein selbständiges, sondern nur ein ‚aufruhendes Sein'. Man kann dieses Aufruhen als durchgängige Abhängigkeit des Höheren vom Niederen verstehen... Die niederen Kategorien sind die stärkeren. Dieses ‚Gesetz der Stärke' ist das Grundgesetz der kategorialen Dependenz" (15). 3. Die Abhängigkeit der höheren Seinsschicht ist aber durchaus keine Beeinträchtigung ihrer Autonomie. Sie stellt gegenüber der tragenden Schicht immer ein Novum dar. „Dieses Novum, das mit jeder Schicht neu einsetzt, ist nichts anderes als die Selbständigkeit oder ‚Freiheit' der höheren Kategorien über den niederen" (15 [Gesetz der Freiheit]).

Diese Schichtung des Realen ist aber nicht gleichmäßig. Zwischen der Schicht des Organischen und der des Seelischen besteht gleichsam eine Verwerfungslinie, durch die die unteren Schichten von den oberen schärfer getrennt sind als diese untereinander. Die unteren „überformen", die oberen „überbauen" einander; d. h. „bei den ersteren kehren die niederen Kategorien in der höheren Schicht abgewandelt wieder, bei den letzteren kehrt ein wesentlicher Teil von ihnen nicht wieder, sondern bleibt zurück, und die aufruhende Seinsschicht ist ihnen enthoben" (60).

Diese Schichtung mit ihrer Gesetzlichkeit zeigt, warum es unmöglich ist, den Geist aus irgend etwas zu erklären. Wenn er im „Aufruhen" auf dem Seelischen auch gewisse Bestimmtheiten dieser Seinsschicht in sich aufnehmen muß, so bildet er doch eine durchaus eigene Welt über dem seelischen Leben. Allerdings wäre dies schwer zu erkennen, wenn es nur personalen Geist gäbe. Doch „menschliche Individuen haben ihr geistiges Sein nicht einfach aus sich heraus, sie stehen von vornherein in einem Geistesniveau" (60), im geschichtlichen oder objektiven Geist. „Sofern aber die Einzelperson als geistiges Wesen mit bedingt ist durch den objektiven Geist, so ist auch ihre charakteristische Seinsweise den Kategorien des Seelischen enthoben" (61). Noch deutlicher wird die Autonomie des geistigen Seins bei dem in Werken gleichsam „verkapselten", dem objektivierten Geist, der in seiner Zeitlosigkeit und Irrealität dem seelischen Sein diametral gegenübersteht.

Diese drei Seinsformen des Geistigen bilden aber die untrennbare und konkrete Einheit einer und derselben Seinsschicht; weder überformen noch überbauen sie einander, sie zeigen gemeinsam das gleiche „Aufruhen" auf demselben Schichtenbau. In ihrer Verwobenheit machen sie erst das eigentliche Wesen des geistigen Seins aus. Es gibt nur den einen Geist.

Jedoch besteht diese Dreiteilung durchaus zu Recht. Denn in der Zuwendung zum empirisch-geistigen Leben tritt in aller Verbundenheit der Seinsformen doch in erster Linie der Unterschied heraus. „Dem naiven Blick bieten sich stets zunächst Personen als die gegebenen geistigen Einheiten an, auf denen er haften bleibt; dem geschichtlichen Sehen fallen ebenso ganz von selbst die Zustände, Ereignisse, Wandlungen größeren Ausmaßes auf; der Geisteswissenschaft treten die Werke geistigen Schaffens ungesucht entgegen. Die Differenzierung des Gesamtgegenstandes ist so in der Verschiedenheit der Einstellung, die wir mitbringen, mit gegeben" (67/8).

„Nur der persönliche Geist kann lieben und hassen, nur er hat ein Ethos, trägt Verantwortung, Zurechnung, Schuld, Verdienst; nur er hat Bewußtsein, Voraussicht, Willen, Selbstbewußtsein . . . Nur der objektive Geist ist Geschichtsträger im strengen und primären Sinn; nur er ist es, der eigentlich ‚Geschichte hat'. Nur er ist überindividuell-gemeinsamer und doch zugleich realer und lebendiger Geist . . . Nur der objektivierte Geist aber ragt ins Zeitlose hinein und damit ins Ideelle und Uebergeschichtliche" (63). Was das Verhältnis dieser drei Seinsformen zueinander betrifft, so stehen personaler und objektivierter Geist einander tief heterogen gegenüber,

sie haben nur durch den objektiven Geist Verbindung miteinander. Personaler und objektiver Geist sind real, der objektivierte ist es nicht.

Was ist dabei unter Realität zu verstehen? Nicht um einen strengen Begriff hiervon handelt es sich, sondern nur um eine eindeutige Umfangsbestimmung. Diese finden wir in der Zeit. „Alles Zeitliche ist real... und alles Reale ist zeitlich; was natürlich nicht heißt, daß Realität und Zeitlichkeit dasselbe wären. Sie decken sich nur dem Umfang nach" (73).

Zwei Gegensatzpaare überschneiden sich dimensional: Einzelgeist und Gemeingeist, lebender und nicht lebender Geist. Personaler und objektiver Geist sind lebendig oder real, objektiver und objektivierter Geist sind überpersönlich.

Da alle drei Seinsformen in einer Seinsebene liegen und in einer Zeit sind, kann man unbesorgt ihrer Besonderung nachgehen, denn die ungeteilte Ganzheit des geistigen Seins muß sich von selber herstellen.

Das Hauptgewicht im Problem des geistigen Seins aber fällt auf den objektiven Geist, weil bei ihm das reichste Feld an Gegebenheiten vorliegt. „Für die ontische Stellung des geistigen Seins überhaupt ist das überaus aufschlußreich. Denn lägen die ausschlaggebenden Bestimmungen beim personalen Geist, so bliebe der Unterschied der ganzen Sphäre von der des Seelenlebens ein schwer greifbarer" (61).

b) Der objektive Geist.

Der objektive Geist hat sein Fundament in zwei Grundphänomenen des geistigen Lebens. 1. In der Ablösbarkeit der geistigen Inhalte[13]). Welcher Art sie auch sein mögen, sie sind „ablösbar von der Person, deren Meinungen, Ansichten oder Anschauungen sie sind" (154). Deshalb können sie auch weitergegeben und Gemeinbesitz einer Vielheit von Individuen werden. 2. In der Intersubjektivität des Geistes[14]). Sie ist die Grundlage unserer gegenseitigen Verständigung. Besonders greifbar wird die Intersubjektivität im Gebiet des Logischen; aber sie liegt durchgängig

[13]) „Unter Inhalt soll hier im Gegensatz zu den Akten — auch den transzendenten Meinungen, — alles verstanden werden, was ein geistiges Einzelwesen als seine Vorstellungen, Urteile, Vorurteile, Begriffe oder Anschauungen ausgibt oder vertritt" (153).

[14]) „Intersubjektiv ist das am Geiste, was nicht erst durch Ablösbarkeit von der Person auf andere Personen übergreift, sondern von vornherein allen gemeinsam ist als die alle verbindende Struktur und Gesetzlichkeit des Geistes" (157).

unserer Erfassung der realen Welt zugrunde, „auch die inhaltlichen Kategorien, unter denen wir Reales auffassen, sind gemeinsam" (158).

Schon diese beiden Grundphänomene zeigen, daß der objektive Geist die große Selbstverständlichkeit unseres Menschenlebens ist. So kann man sich für den vorläufigen Begriff von ihm unbesorgt auf den Sprachgebrauch beziehen. „Wir sprechen ganz zwanglos vom ‚Geist' des Hellenismus, der Renaissance, des Rokoko, auch wohl spezieller von dem des ciceronischen oder augusteischen Römertums. Jedermann versteht das, wenn er ein Bruchstück Geschichte kennt... Ebenso spricht man vom ‚Geiste eines Volkes' als einem gegenwärtigen und meint damit völkische Eigenart anderen Völkern gegenüber. Das ist etwas ganz Konkretes, Erfaßbares, Erlebbares, was der Vermittlung geschichtlichen Wissens nicht bedarf und auf begriffliche Fassung nicht wartet. Es ist etwas, was sich unmittelbar aufdrängt, wo und wie immer man damit in Berührung kommt. Jeder, der in ein fremdes Land kommt, ‚erfährt' den fremden Geist des fremden Volkes und unterscheidet ihn im Erfahren sehr bestimmt von dem eines anderen Volkes. Er ‚erlebt' ihn als etwas Reales und Lebendiges, als etwas, was er wirklich gibt und womit er sich auseinandersetzen muß, wenn er im fremden Lande leben will... Von hintergründigen Dingen ist hierbei gar nicht die Rede. Es handelt sich um ein Stück Alltagserfahrung, wie jeder sie machen kann" (163).

Nicht überall zeigt sich uns objektiver Geist so leicht faßbar und anschaulich, tritt uns geradezu aufdringlich entgegen wie im Geist eines Volkes. Der Zeitgeist, der ganzen Völkergruppen eigen ist, ist schon verschwiegener. Objektiver Geist zeigt sich aber nicht nur in solch großen Formen, „ein Städtchen, eine Gemeinde, eine Berufsklasse, eine Arbeitergruppe können jede ihren bestimmt ausgeprägten Gemeingeist haben; nicht anders als eine politische Partei, ein Verein, ein Bataillon, ja eine Schulklasse... Das Phänomen ist dasselbe im großen wie im kleinen. Nur seine Durchbildung, seine Stabilität und sein Gewicht sind außerordentlich verschieden. Geschichtlich liegt das Uebergewicht stets bei den großen Erscheinungsformen" (164).

Bei der Fassung dieses Phänomens ist von verschiedenen Theorien immer wieder der Fehler gemacht worden, es aus etwas zu erklären oder auf etwas abzubauen. 1. Setzte man Gemeingeist gleich mit Gemeinschaft. Wohl kommt objektiver Geist nie ohne ein tragendes Kollektivum, eine Zeitgenossenschaft irgendwelcher Art, vor, aber er hat deswegen nicht die Form des Kollektivums. Er ist mehr als die Summe individueller Geister, was einerseits schon daraus hervorgeht, daß er mit deren Vermehrung nicht etwa wächst und mit ihrer Abnahme

schrumpft; und andererseits, daß auch *eine* Person bis zu einem gewissen Grade wohl Repräsentant des Gemeingeistes sein kann, was aber nur möglich ist, wenn er nicht die Summe, sondern ein „qualitativ Identisches" an der Vielzahl der Individuen ist. Objektiver Geist stellt gegen das ihn tragende Kollektivum gerade in seinen eigentümlichen Zügen ein ontisches Novum dar; er ist eine Ganzheit sui generis. 2. Sah man in ihm eine bloße Wesenheit, den geistigen Typus der Individuen, der außer ihnen keine Wirklichkeit zukommt. Aber objektiver Geist hat geschichtliche Realität, d. h. er kommt auf, entwickelt sich und geht nieder, er hat damit Sein in der Zeit und ist somit real. 3. Objektiver Geist ist auch nicht gleichzusetzen mit objektiviertem Geist; denn einerseits ist er lebender Geist, was der objektivierte nicht ist, und andererseits geht er in seinen Schöpfungen niemals ganz auf. 4. Vollends verläßt Hegel, der Entdecker des objektiven Geistes, den Boden des Gegebenen und Aufweisbaren. Seine Anschauung vom objektiven Geist als einer Geistessubstanz hinter den Individuen, von Zweck, Vorsehung und Vernunft in der Geschichte [15]) und die Hypostasierung des objektiven Geistes zum einheitlichen Weltgeist ist durch den Phänomenbestand keineswegs gerechtfertigt.

Hiermit wären „aus dem Begriff des objektiven Geistes alle diejenigen Momente ausgeschaltet, die dem Phänomen nicht gerecht werden, sei es, daß sie seinen Gehalt überschreiten, wie die Hegelschen, sei es, daß sie an ihn nicht heranreichen. Objektiver Geist ist weder eine Substanz hinter dem Geistesleben einer Menschengemeinschaft noch auch eine bloße Summe der Individuen; er ist auch weder ein bloßer Typus des geistig Gemeinsamen noch ein bloßes Geistesprodukt. Sondern er ist das Geistesleben in seiner Ganzheit, wie es geschichtlich in einer jeweilig bestehenden, durch Zeitgenossenschaft und Lebensgemeinschaft verbundenen Menschengruppe sich herausbildet, entwickelt, zur Höhe gelangt und niedergeht" (177).

Der erste positive Grundzug des objektiven Geistes, der sich durch die ganze Mannigfaltigkeit seiner Inhaltsgebiete wie Sprache, Recht, Wissenschaft, Moral, Religion, Kunst hindurchzieht, *zeigt sich in dem eigenartigen Grundverhältnis zwischen personalem und objektivem Geist: ein gegenseitiges Tragen und Getragensein, das sich einerseits als ein Uebernehmen und Hineinwachsen des Individuums in den objektiven Geist und andererseits als das Leben des objektiven*

[15]) Das Problem des geistigen Seins ist mit dem geschichtsphilosophischen Problemkreis eng verflochten. (Vgl. dazu die Einleitung zum „Problem des geistigen Seins").

Geistes in den Individuen erweist. Besonders offenkundig ist dieses Übernehmen und Hineinwachsen im Gebiete der Wissenschaft, die, sofern sie „weder inhaltlich in einem Menschenbewußtsein noch zeitlich in der Dauer eines Menschenlebens aufgeht" (191) echtes Leben des objektiven Geistes ist. Der Prozeß des Lernens, Eindringens und der Teilgewinnung am Geiste seiner Zeit bedeutet letzten Endes die Menschwerdung des Einzelnen. So hineingewachsen in den Gemeingeist, kann der Einzelne andererseits auch zum bewegenden Faktor in ihm werden. Mit seinem persönlichen Forschen und Entdecken trägt er selbst einen Teil zum objektiven Geiste bei, da es im Wesen des Geistigen liegt, Gemeingut zu werden. — Etwas verwickelter steht es mit dem oben gekennzeichneten Grundverhältnis auf dem Gebiet der Moral und zwar deshalb, weil hier das Moment der Wertung und des Wertbewußtseins hereinspielt. Es wäre aber falsch, anzunehmen, daß im Ethischen der objektive Geist aus dem Leben des Einzelnen ausgeschaltet sei. Alles moralische Verhalten hängt von einem Wertbewußtsein ab. Dies kann der Einzelne aber nur auf dem Wege der eigenen ethischen Erfahrung bekommen. Da nun objektiver Geist „als geltende Moral... nicht ein Inbegriff von Vorschriften, sondern eine Geformtheit des sittlichen Empfindens" ist, „und da die Situationen, in die der Einzelne gerät, durch das sittliche Empfinden der Beteiligten — durch ihre stillschweigenden Voraussetzungen und Erwartungen, ihre selbstverständlichen Anforderungen und Wertungsreaktionen — schon jederzeit mit bestimmt sind, so kann man auch sagen: es ist der objektive Geist der bestehenden Moral, der die Lebenssituationen des Einzelnen mit gestaltet und durch sie hindurch im Anwachsen der sittlichen Erfahrung auch die Erweckung des Wertbewußtseins bestimmt" (197). Was hier anders ist, ist nur der Prozeß des Uebernehmens und Hineinwachsens; hat er bei der Sprache — wie wir noch sehen werden — mehr den Charakter der Nachahmung, bei Erkenntnis und Wissenschaft den der Einsicht und des bewußten Einsatzes, so besteht er hier im wiederholten Appellieren konkreter Lebenssituationen an das Wertgefühl des Einzelnen. Auch im Ethischen ist das Individuum Mitbeweger des objektiven Geistes. Freiheit der Entscheidung und die daraus folgende Verantwortung für sein Tun kann zwar immer nur Sache des Einzelnen sein, aber schließlich „mündet auch alles, was der Einzelne aus seinem persönlichen Ethos heraus tut und im Tun aus ihm herausstellt, wieder zurück in das gemeinsame Ethos und in den geschichtlichen Geist der Zeit" (200). — Im Gebiete des Lebensstiles und des Geschmacks unterliegt der Einzelne der Formung durch den objektiven Geist stärker noch als sonst irgendwo. „Stil im weiten Sinne ist alles, was in

der Art der Formgebung einem Zeitalter oder einem Menschenmilieu gemeinsam ist" (201). Es ist die bestimmte Art zu sehen, hören, reden, sich zu gehaben. „Das Leben des Stils ist echtes, inneres Leben des objektiven Geistes... Und man darf hinzufügen, es ist umso mehr echtes Geistesleben, je weniger sein Vorhandensein objektiv ins Bewußtsein gehoben ist, je mehr also der Stil einfach die gemeinsame Form des wirklichen Sehens, Hörens, Empfindens — und des entsprechenden Bewertens ist" (202). Die Art des Uebernehmens und Hineinwachsens erscheint hier wiederum etwas abgewandelt, sie hat Aehnlichkeit mit der bei der Sprache. Wohl kann das Genie den Stil ändern; die „Unfreiheit" des Einzelnen bleibt immer bestehen, denn Genialität besteht eben darin, daß das von ihr Geschaffene als Gemeingut für alle als geltend besteht. — Im Religiösen vollends zeigt sich das Verhältnis des gegenseitigen Tragens und Getragenseins am reinsten. „Das Ursprüngliche und Eigentliche ist hier vielmehr ganz und gar das ungestörte Getragensein des Einzelnen vom gemeinsamen Geist der Religion, sein Geborgensein in ihm — dergestalt, daß dieser lebendige und in der Gemeinschaft der Glaubenden als lebendig empfundene Geist für ihn gleichsam denkt und sorgt... Als religiöser Mensch ist er bis in die kleinen Dinge des Lebens hinein vom lebenden Gemeingeist getragen (210). Wohl hat der Einzelne auch sein persönliches Glaubensleben, aber dieses muß immer irgendwie verwurzelt sein im gemeinschaftlichen Glauben seiner Mitwelt.

Neben diesen bisher charakterisierten Grundzug des objektiven Geistes tritt ein zweiter: die Seinsweise der Einheit. Es gibt keine Sprache, kein Wissen, kein Recht, keine Moral und Religion, die für sich bestünde; sie sind jederzeit beisammen und bilden in ihrer Einheit das „tradierende Gemeingut des Geistes", machen in ihrem inneren Zusammenhang die Einheit des Gemeingeistes aus. Diese Einheit geht nie in einer Person auf; „der objektive Geist" ist „in den einzelnen Repräsentanten jederzeit inhaltlich fragmentarisch" (223). Trotzdem besteht sie und wird auch als solche empfunden. Dieser scheinbare Widerspruch hat seinen Grund in der eigentümlichen Seinsweise des objektiven Geistes, die grundverschieden von der des Kollektivums ist und sich letztlich nicht definieren läßt. Auch dieses Phänomen läßt sich wiederum klar an den verschiedenen Inhaltsgebieten des objektiven Geistes aufzeigen. Der jeweilige Stand der Wissenschaft kann nie in einer Person gänzlich beisammen sein — nur der Dilettant wird sich darüber täuschen können — trotzdem ist die Wissenschaft jederzeit ein Ganzes, „eine lebendig fortschreitende, sich eigenartig entwickelnde Ganzheit" (225). Es hieße

aber die Phänomene falsch sehen, wollte man diese Ganzheit als die Summe einzelner Forscherarbeit auffassen. Aehnlich verhält es sich mit dem Lebensstil und dem moralischen Empfinden. Wie zu jeder Zeit eine einheitliche Geschmacksrichtung vorhanden ist, woran der Einzelne aber immer nur fragmentarisch teilhat, so wird auch seinem Ethos gegenüber dem Ganzen seiner Zeit immer eine gewisse Einseitigkeit anhaften.

Die Tatsache des Nichtaufgehens des objektiven Geistes im personalen bedeutet, daß die bewegende Kraft des Individuums, von der früher die Rede war, niemals zum leitenden Prinzip im Leben des Gemeingeistes werden kann; ja der Einzelne weiß oft gar nicht, daß und womit er ihn bewegt. „Es ist mehr oder weniger immer dieses: er glaubt zu bewegen, und er wird bewegt; und wiederum: er bewegt wirklich und weiß nicht, daß er bewegt" (229). Immerhin summieren sich die von den Individuen ausgehenden Anstöße in einem Gesamteffekt und laufen so in die geschichtliche Bewegung des objektiven Geistes aus. „Aber sie ist nirgends einfach der Spontaneität des Einzelnen anheimgegeben. Hinter dem Tun des Einzelnen.... steht mitbestimmend und bahnenweisend schon die Gesamttendenz, in die er hineingewachsen ist und aus der heraus seine eigene Initiative sich als besondere und persönliche emporringt. Und wiederum über sein Tun legt sich gewichtig und seligierend ein zweiter, ihm äußerer Faktor, der in der gegebenen Geformtheit der Mitlebenden aus demselben Gemeingeiste heraus besteht. Man kann diesen Faktor als die geistige Gesamtsituation bezeichnen, in welche der vom Individuum kommende Anstoß hineinstößt. Und je nach den Bedingungen, die hier vorliegen — je nach dem Vorwalten entstandener Tendenzen, je nach deren Saturiertsein oder offenem Bedürfnis — schlägt das sich zeigende Neue ein- oder nicht, wird zum Anstoß einer Bewegung oder bleibt unbeachtet liegen. Denn jederzeit tastet der herrschende Zeitgeist suchend vor sich her — nach den kommenden Dingen; jederzeit ist in ihm selbst die Tendenz zur Umformung, jederzeit das Bedürfnis nach Fortbewegung und das Ausschauen nach dem Neuen" (233). Diese Verhältnisse illustrieren deutlich den Machtcharakter des objektiven Geistes im Leben des Individuums; diesem selbst wird er naturgemäß erst da bewußt, wo er absichtlich oder unabsichtlich gegen ihn verstößt.

Ein weiterer Wesenszug des Gemeingeistes ist seine Einzigkeit und Individualität. Er zeigt uns die jeweilige Begrenztheit, Besonderheit und Sonderexistenz des objektiven Geistes; jeder lebende Gemeingeist ist etwas Einmaliges und Einziges.

Was uns daran hindert, die Individualität des objektiven Geistes zu sehen und anzuerkennen ist einmal, daß wir gemeinhin glauben, Individualität sei ein Vorrecht der Person und zum andern der Umstand, daß wir ihm selbst angehören; denn so erscheint er uns einseitig als das Gemeinsame der Mitlebenden. Seine Individualität wird besonders greifbar in der Gegenüberstellung von völkischem und fremdvölkischem Geist. „Alles Reale ist individuell — so kann man das ontologische Grundgesetz der Individualität aussprechen... Der lebende objektive Geist aber ist in jeder Gestalt geschichtlich realer Geist, und zwar mit allen Merkmalen echter Realität: er ‚ist' in bestimmter Zeit, und nur in ihr, er existiert lebend in bestimmten geschichtlichen Realumständen, ist an das organische Stammesleben eines bestimmten Volkes gebunden und verschwindet mit ihm, wenn es zugrunde geht" (242). Er hat zwar auch „stets in sich und neben sich noch einen allgemeineren Geist, der vielen Völkern gleicher Epoche eigen ist, aber als Zeitgeist der Epoche doch auch wieder geschichtlich individuell ist" (245).

Im Bisherigen war schon von Tendenzen im objektiven Geist die Rede. Daß solche vorhanden sind, beweist „der Einschlag teleologischen Gerichtetseins im Geschichtsprozeß" (257). Der Grund hierfür liegt in der Wirksamkeit von *Ideen*, die gleichsam ein „Richtungsbewußtsein in der Dynamik des geistigen Gesamtprozesses" darstellen. Sie selber wiederum entspringen dem Urbedürfnis des Menschen nach Sinngebung seines Daseins. Sie sind sozusagen der Gegenfaktor zur individuellen Initiative — durch die allein eigentlich keine fortschreitende Abwandlung des objektiven Geistes erfolgen kann — insofern nämlich, als sie dieser das voraus haben, daß sie den Einzelnen gemeinsam sind. „Ideen sind diejenigen Mächte im Leben des objektiven Geistes, an denen seine Autonomie und Spontaneität. ... greifbar wird. Sie sind Dokumente des Einschlages selbstätiger Formbildung des Geistes im Großen" (258).

Wie groß auch immer die Macht des objektiven Geistes im Leben des personalen sein mag und wie unscheinbar sozusagen der letztere gegenüber der inhaltlichen Fülle und inneren Geformtheit des ersteren ist, in *einer* Hinsicht ist personaler Geist doch vollkommener und das hat seinen Grund in dem eigentümlichen *modus deficiens des objektiven Geistes*, dem Fehlen eines ihm adäquaten Bewußtseins. Vorausgesetzt, daß die Phänomene richtig gesehen und der hergebrachte Geistbegriff falsch ist, ist hier der Punkt, wo man radikal umlernen muß über das Wesen des geistigen Seins. Geist kann wohl Bewußtsein haben, auf jeden Fall aber ist der objektive Geist etwas wesentlich anderes als Bewußtsein und Person. Die Phänomene

zwingen denn auch zu dem Schluß, daß er „ohne tragendes Gesamtbewußtsein und ohne tragende Gesamtperson besteht" (263). Von hier aus zeigt sich, daß jede Theorie einer überpersönlichen Vernunft unhaltbar ist. Jedoch ist es nicht so, daß objektiver Geist überhaupt kein Bewußtsein hätte. Jeder Mensch weiß um seine Sprache, sein Weltbild, seine Moral usw.; hier liegt das Bewußtsein des objektiven Geistes, nur hat er es nicht in sich, sondern in uns, deshalb kann es auch nie ein ihm adäquates sein. Diese Sachlage läßt sich in den folgenden drei Grundsätzen, die „die entscheidende Einsicht über das Wesen des objektiven Geistes" ausmachen, zusammenfassen. 1. „Es gibt wohl ein Bewußtsein des objektiven Geistes, aber es ist kein höheres Gemeinbewußtsein über dem der Individuen. 2. Das Bewußtsein des objektiven Geistes besteht nicht in ihm, sondern in uns, den Einzelpersonen... Es ist also nicht das seinige, sondern das unsrige. Oder in anderer Wendung: der objektive Geist hat sein Selbstbewußtsein... nicht in sich, sondern in uns. 3. Da das Bewußtsein des Individuums ihm inhaltlich inadäquat ist, so hat er sein volles Selbstbewußtsein weder in sich noch in uns. Es gibt kein adäquates Bewußtsein des objektiven Geistes" (267). Dieser Tatbestand muß im politisch-staatlichen Leben besonders ins Gewicht fallen, da hier im Gegensatz zu den anderen Geistesgebieten eine einheitliche Führung wesensnotwendig ist. Regieren, d. h. Entscheidungen treffen, Verantwortung haben, Voraussehen usw. kann nur Sache eines Bewußtseins sein. Der Staat für sich hat aber keines. Er muß nach einem Ersatz suchen und kann einen solchen nur in den Individuen finden; d. h. er erhebt den Einzelnen als das repräsentierende Individuum an die leere Stelle des leitenden Bewußtseins; „er gibt sich den künstlichen Kopf, den er an sich nicht hat" (276). — Der modus deficiens des objektiven Geistes ist auch die Ursache, warum es im Geschichtsprozeß keine durchgehende Zweckgerichtetheit gibt und geben kann: es fehlt ihm ein Bewußtsein und das stellvertretende ist ihm nie adäquat. — Er ist endlich auch der Grund für das Unechte im objektiven Geist. Denn dieser steht, da er eben den Mächten und Einflüssen der ihn tragenden Seinsschichten nicht ganz enthoben ist, in dauerndem Kampf und Auseinandersetzung; wie aber soll er ein Kriterium des Echten haben, wenn ihm das adäquate Bewußtsein fehlt? Es gibt wohl Erscheinungen, wie z. B. die Massensuggestion, in denen die Individuen sich über ihre Ziele scheinbar im klaren sind, aber nur scheinbar wissen sie, was nottut, denn dahinter steckt keine Ueberzeugung. Massensuggestion kann die tatsächliche Tendenz des objektiven Geistes durchaus verfehlen. Gerade die Suggerierbarkeit der

„öffentlichen Meinung" und ihre Neigung zu Extremen, das „Gerede" usw. sind Zeichen des Unechten im objektiven Geist. Doch kommt ihm bei weitem nicht die Bedeutung und das Gewicht des Echten zu, da es von vornherein schon „gerichtet" ist. „Im Hinblick auf echt und unecht ist die Weltgeschichte in der Tat das, was Hegel in ihr . . . erblickte, das ‚Weltgericht'" (318). „Eine andere Frage aber ist es, wo und wie ein Bewußtsein des Unechten seinen Ursprung nimmt" (318). Es kann weder beim Individuum — denn sein Bewußtsein reicht nicht zu — noch, wie wir gesehen haben, beim objektiven Geist direkt liegen. Um es gleich vorweg zu nehmen: die Wissenschaft ist es, die dem objektiven Geist das Kriterium des Echten geben könnte. In ihr gibt es kein Unechtes. Es gibt wohl den Irrtum, „aber Irrtum ist nicht Fälschung; er ist nicht unechtes Für-Wahr-Nehmen, sondern echtes" (325). Das Unechte hat in der Wissenschaft vor allem deshalb keinen Platz, weil sie „ihrem Wesen nach die reine Tendenz auf die Sache" (335) ist. Die aber ist immer gleich, denn die Problemgehalte sind nicht Menschenwerk; sie wurzeln in der Beschaffenheit des Gegebenen, der Dinge, der Welt. Insofern nun „der Wissenschaftsprozeß ein solcher des geschichtlich objektiven Geistes" ist, „so ist hier der Punkt gegeben, an dem der objektive Geist die Möglichkeit hätte, zu einem Bewußtsein seiner selbst zu gelangen, um durch dieses Bewußtsein erst sich voll und ganz zu dem zu machen, was er ist" (334). Da nun grundsätzlich alles Seiende Gegenstand der Wissenschaft ist, fällt ihr eigentlich die geschichtliche Mission zu, „die reine Offenbarung des jeweilig lebenden objektiven Geistes zu sein" (343).

c) Objektiver Geist und Sprache.

In der Sprache kann man „in nuce die Grundmomente des objektiven Geisteslebens alle beisammen finden" (189). Was das Kind in Bezug auf sie sozusagen von Anfang an mitbringt, „ist nichts als die Fähigkeit, überhaupt sprechen und Gesprochenes verstehen zu lernen, sowie die natürliche Tendenz zu beidem" (183). Es bekommt seine Sprache weder irgendwie vererbt, noch schafft es sie sich selber (von primitiven Versuchen im Frühstadium abgesehen, die aber bald wieder aufgegeben werden), sondern es „übernimmt" sie. Dieses Uebernehmen, das den Charakter des Nachahmens und in stärkerem Maße den des Erlernens hat, ist ein unreflektiertes und kritikloses allmähliches Hineinwachsen in die Sprachsphäre seiner Mitwelt. Sprache,

die geformter, lebender Gemeingeist ist, hat „keinen anderen Weg des Uebergehens und des direkten Fortlebens über das Individuum hinaus als diesen" (185). Das schließliche „Drinstehen" in ihr und ihr „Beherrschen" ist in Wahrheit ihr Leben im Individuum, das Beherrschtsein desselben von ihr; „sie ist über sein Denken mächtig geworden. Was wir ‚eine Sprache beherrschen' nennen, ist vielmehr das innere Beherrschtsein von ihr" (185). Das bedeutet aber kein ausschließliches Gefangensein; der Einzelne kann auch hier, wie auf anderen Gebieten des objektiven Geistes schöpferisch sein, was sich besonders deutlich etwa im Schaffen des Dichters zeigt. Und hier wie dort verfällt dieses Neue dem Gesetz der Objektivität, es wird Gemeingut des lebenden Geistes; aber doch auch nur insoweit, als es schon irgendeiner Tendenz im Gemeingeist entgegenkommt. Die Möglichkeiten des Ausdrucks sind unendlich groß. Niemals besitzt der Einzelne die Sprache als Ganzes. Sie ist aber trotzdem eine Einheit, was aus dem schon hervorgeht, daß zwischen Zeitgenossen gleicher Zunge ein unmittelbares Verstehen herrscht. Ihre Wandlungsfähigkeit und der fortlaufende „Gebrauch" machen ihr eigentliches Leben aus.

Besonders konkret — und für das Individuum außerordentlich schwerwiegend — treten an der Sprache als objektiver Geist dessen Machtcharakter und Einheit der Seinsweise heraus. Sie ist eben nicht bloße Mitteilung und Möglichkeit geistigen Konnexes. Sie ist geformte Wirklichkeit. Nicht nur, daß mit ihr im Mitteilen in ganz bestimmter Weise ausgewählt, gegliedert und akzentuiert wird, sie wirkt auch zurück auf unsere Auffassung. Worte sind Begriffe und damit Aufteilung der Wirklichkeit, Gliederung in Sinnzusammenhänge; Sprache ist so zugleich wertgebend. Und diese ihre Wirksamkeit erstreckt sich auf alle Gebiete geistigen Lebens. „Sprache ist unabtrennbar von der inneren Formung der erfaßten Mannigfaltigkeit, die sie ausspricht. Das Wort, der Satzbau, die ‚Wendung', die Redeweise, ja selbst der mit alledem verbundene Tonfall — sie alle haben ihre eigentümliche inhaltgestaltende Kraft. Sie unterstreichen Bestimmtes an bestimmtem Inhalt, lassen anderes zurücktreten, sie wirken selektiv — nicht nur in der Mitteilung selbst, sondern von ihr zurück auch in der Auffassung. Die geprägten Worte sind, von innen gesehen, Begriffe. Und als Begriffe schneiden sie aus dem vieldimensionalen Kontinuum der erlebten Wirklichkeit bestimmte Stücke heraus; sie begrenzen, teilen ein, registrieren, sondern und verbinden das Aufgefaßte und heben es erst in dieser Ueberformung voll ins Bewußtsein. So stellt der Sprachschatz mit seinem Formenreichtum für den, der ihn beherrscht, einen Inbegriff von vorgeformten Allgemeinheiten dar — mit bereits heraus-

gehobenen und bevorzugten Grundmerkmalen —, und in diese Allgemeinheiten rückt das anwachsende Erlebnis- und Erfahrungsmaterial ein... Dadurch erweisen sich Worte und Wendungen als die Vehikel geistiger Inhaltsformungen, als eine unübersehbare Fülle von Kategorien der Auffassung, des Denkens, Begreifens selbst. Und nicht nur das. Denn genau dieselbe Rolle übernehmen sie in bezug auf die ständig wechselnden und nicht weniger mannigfaltigen Reaktionsweisen im Leben, auf die Art des Empfindens von menschlichen Beziehungen, Situationen, Erfordernissen, auf die innere Stellungnahme und Wertung in ihnen. Denn ebenso wie die Beschaffenheiten des Erfahrbaren sind auch seine Wert- und Unwertkomponenten im Sprachausdruck generell vorgeformt, seligiert, unterstrichen oder unterdrückt, ins Bewußtsein gerückt oder ins Unbewußte zurückgedrängt. Je nachdem aber, welche Wertbetonungen sich im Wortausdruck objektivieren und zur Mitteilbarkeit aufrücken, wird auch das Wertempfinden selbst, und mit ihm die Entwicklung der Stellungnahme — mittelbar also die Gesamthaltung des Menschen — in entsprechende Richtung gedrängt... Wer den Sprachschatz übernimmt, der übernimmt eben damit mehr als (187/8). Weil die Sprache so alle Geistesgebiete umfaßt und wesensmäßig mit ihnen verbunden ist, ist sie objektiver Geist in eminentem Sinn; nirgends wird seine Einheit so greifbar wie an ihr.

Aber auch die Seinsweise der Individualität und Einzigkeit des objektiven Geistes wird an ihr deutlich sichtbar. Denn wenn dieser Grundzug an der Gegenüberstellung von völkischem und fremdvölkischem Geist am greifbarsten ist, so gilt das auch ohne weiteres für die Sprache, da sie alle Seiten des völkischen Lebens umfaßt und verkörpert. Sie ist an das organische Stammesleben eines bestimmten Volkes gebunden, entsteht, entwickelt sich und verschwindet mit ihm.

Was endlich noch die negative Seite des objektiven Geistes, den modus deficiens, betrifft, so ist auch er ohne weiteres an der Sprache erkennbar, da sie offensichtlich für sich kein eigenes Bewußtsein hat. Sie hat es nur in den Individuen; denn die Sprache selbst spricht nicht, sie wird vom Einzelnen gesprochen. Dieses Bewußtsein ist ihr inadäquat, denn das des Einzelnen reicht nicht zu, in ihm geht der ganze Geist der Sprache niemals auf. Allerdings von solcher Tragweite wie für das politische Leben ist dieser Grundzug des objektiven Geistes für die Sprache nicht.

II. Kritischer Teil.

Wir kommen nun zum zweiten und eigentlichen Teil unserer Untersuchung, der Frage, ob Nicolai Hartmann seinem Ziel nach voraussetzungsloser philosophischer Arbeit gerecht geworden ist.

Ausgehend von dem Gedanken, daß jede solche Arbeit einmal hinsichtlich ihres inneren folgerichtigen und sachorientierten Aufbaus und zum andern hinsichtlich ihrer allgemeinsten Grundlagen untersucht werden kann, soll die Kritik nach zwei Gesichtspunkten geführt werden. Sie wird einerseits untersuchen, ob Nicolai Hartmanns Darstellung des geistigen Seins, insbesondere des objektiven Geistes, auf *seiner* philosophischen Grundeinstellung fußend und aufgebaut, folgerichtig und zwingend und also nicht auch noch auf eben diesem Untergrund eine andersartige und zutreffendere möglich ist. Und andererseits wird sie von der grundsätzlichen und allgemeinen Fragestellung ausgehen: Konnte und kann Nicolai Hartmann mit seiner Grundeinstellung sein Ziel, eine dem Wesen der Sache ganz entsprechende und standpunktfreie Darstellung überhaupt erreichen? Und müssen seiner Philosophie notwendigerweise nicht auch Voraussetzungen zugrunde liegen?

Dabei soll im Wesentlichen so verfahren werden, daß die von ihm herausgestellten Grundzüge des objektiven Geistes jeweils als Ausgangspunkte dienen. Es wird sich allerdings nicht vermeiden lassen, denn das liegt im Wesen der Sache, daß dabei neu auftauchenden Gesichtspunkten näher nachgegangen werden muß.

1.

Wie im ersten Teil dieser Untersuchung ausgeführt worden ist, hat nach Nicolai Hartmann als einer dieser Grundzüge des objektiven Geistes seine *Einheit* zu gelten. Sie besagt, daß einerseits zwischen allen Gebieten des Gemeingeistes eine enge Verbindung besteht und andererseits jedes Gebiet eine Einheit für sich bildet, die nie in einem Repräsentanten ganz aufgehen kann. Keiner hat deshalb seine Sprache als Ganzes, weder hinsichtlich der Worte noch der Ausdrucksmöglichkeiten. Dem wird man zunächst wohl zustimmen. Bei genau-

erem Zusehen jedoch wird offenbar, daß damit das Wesen der Sprache nicht vollständig getroffen und erfaßt ist. Wir sagen vom wahren dichterischen Werk etwa, in ihm sei die ganze Seele des Volkes zum Ausdruck gebracht oder es sei von vollendeter Sprache. Wir können das sagen, weil wir es *verstehen*, trotz neuer uns scheinbar fremder Wendungen, ja sogar trotz mancher neuer Wörter. Offenbar besteht die Sprache ihrem Kern nach nicht aus bloßen Wörtern oder einzelnen Satzteilen, sonst müßte ja derjenige, der auf das Erlernen dieser „Teile" am meisten Zeit und Mühe verwendet hätte, schon dadurch am ehesten im Vollbesitze seiner Sprache sein, was die Erfahrung aber immer widerlegt. Auch könnte uns das dichterische Schaffen genug Beispiele geben, die zeigen, daß obwohl der Urheber eines Werkes seinem Lebenskreis nach nur einen „Teil" seiner Sprache — im Sinne des erworbenen Wortschatzes und der Wendungen — haben kann, dieses — man wird das richtig verstehen — von „vollendeter Sprache " sein kann. Dasselbe zeigt das vorhin erwähnte Faktum des Verstehens, besonders auch im alltäglichen Leben, da tatsächlich nicht nur die Stammesgruppen eines Volkes oder die verschiedenen Stände desselben — sei es in beruflicher oder sozialer Hinsicht — sondern sogar die Einzelnen von uns bis zu einem gewissen Grade ihren eigenen Wortschatz und ihre charakteristischen Wendungen haben. Schon daraus dürfte — ohne zunächst einmal auf das tiefere Wesen der Sprache einzugehen — sich ergeben, daß wir die Sprache doch auch ebensosehr als Ganzes haben können, wie sie im Einzelnen im Hartmannschen Sinne fragmentarisch ist. Eine eingehende Klarlegung des Wesens der Sprache wird diesen Sachverhalt noch deutlicher werden lassen.

Wenn wir dabei Herders Darstellung der Sprache folgen, so deshalb, weil er in wahrhaft genialer Weise ihr Wesen erschaut und aufgezeigt hat. Nach ihm besteht Sprache zunächst und vor allem in der Fähigkeit des Menschen seinem Erlebnisstrom gegenüber treten, Distanz nehmen und ihn gliedern zu können. „Der Mensch beweiset Reflexion, wenn die Kraft seiner Seele so frei wirket, daß sie in dem ganzen Ozean von Empfindungen, der sie durch alle Sinnen durchrauschet, eine Welle, wenn ich so sagen darf, absondern, sie anhalten, die Aufmerksamkeit auf sie richten, und sich bewußt sein kann, daß sie aufmerke. Er beweiset Reflexion, wenn er aus dem ganzen schwebenden Traum der Bilder, die seine Sinne vorbeistreichen, sich in ein Moment des Wachens sammlen, auf einem Bilde freiwillig verweilen, es in helle, ruhigere Obacht nehmen, und sich Merkmale absondern kann, daß dies der Gegenstand und kein andrer sei. Er

beweiset also Reflexion, wenn er nicht bloß alle Eigenschaften, lebhaft oder klar erkennen; sondern eine oder mehrere als unterscheidende Eigenschaften bei sich anerkennen kann: der erste Aktus dieser Anerkenntnis gibt deutlichen Begriff; es ist das erste Urteil der Seele — und — wodurch geschah die Anerkennung? Durch ein Merkmal, was er absondern mußte, und was, als Merkmal der Besinnung, deutlich in ihn fiel. Wohlan! lasset uns ihm das εὕρηκα zurufen! Dies erste Merkmal der Besinnung war Wort der Seele! Mit ihm ist die menschliche Sprache erfunden"[1]).

Wie der Mensch nun dieser inneren Merkmalsabsonderung sinnlichen Ausdruck gibt — woran Natur und das ‚sensorium commune' (inneres Gefühl) beteiligt sind — und wie sich das Denken auf solche sinnlichen Körper und Träger stützt und zur Klarheit und Deutlichkeit gelangt, liegt in der sinnlich-geistigen Organisation des Menschen wesensmäßig begründet. Innere Merkmalsabsonderung einerseits und ihre Fixierung im physischen Laut andererseits ist das Grundmerkmal der Sprache überhaupt. Es gibt aber eigentlich so viele Sprachen, als es Menschen gibt. „Im eigentlichen metaphysischen Verstande ist schon nie eine Sprache bei Mann und Weib, Vater und Sohn, Kind und Greis möglich... So wenig als es zween Menschen ganz von einerlei Gestalt und Gesichtszügen: so wenig kann es zwo Sprachen, auch nur der Aussprache nach, im Munde zweener Menschen geben, die doch nur eine Sprache wären"[2]). Was hier differenzierend wirkt, sind die äußeren Eindrücke naturhafter und gesellschaftlicher Art und die inneren individuellen psychischen Faktoren; denn der Mensch ist nicht nur ein allen gleiches Vernunftwesen, sondern ebenso sehr ein sinnlich-seelischer Organismus individueller Art.

Sprache, das geht hieraus schon hervor, ist also nicht nur Geist. Und weiter ergibt sich im Hinblick auf die Tatsache des gegenseitigen Verstehens der Individuen gleicher Zunge, daß es, ebenfalls entgegen Hartmann, ein die Individuen verbindendes Gemeinsame auch schon im Bereiche des Seelischen gibt.

Die geistige und seelische Seite der Sprache sind aber eigentlich gar nicht voneinander zu trennen. Wieder ist es Herder, der die Zusammenhänge erschaut hat. Er war ein erbitterter Gegner der rationalen Psychologie seiner Zeit, die die Sinnlichkeit des Menschen als die „unteren" und die Vernunft als die „oberen" Seelenkräfte streng

[1]) J. G. Herder, WW hsg. von Suphan; V.
[2]) ebenda V.

getrennt hat. Wohl ist der Mensch in dieser Hinsicht ein doppeltes Wesen: eines, das empfindet, wahrnimmt und fühlt; und eines, das hiervon weiß und Erlebtes und Gefühltes sinnvoll ordnen und leiten kann. Aber nie besteht Vernunft und Verstand abgegrenzt neben Phantasie und Einbildungskraft; nie wirkt das eine, ohne daß nicht das andere daran beteiligt wäre. „Was ist's, daß wir die Kraft unsres Denkens nach ihren verschiednen Verhältnissen bald Einbildungskraft und Gedächtnis, bald Witz und Verstand nennen? Daß wir die Triebe zu begehren vom reinen Willen absondern und endlich gar Empfindungs- und Bewegungskräfte teilen?... Der Gedanke unsrer Seele ist ungeteilt und jede dieser Wirkungen ist eine Frucht der Gedanken" [3]).

Auch seinem eigensten Begriff [4]), dem des Volksgeistes, den er mit dem Sprachgeist geradezu identifiziert, liegt diese Anschauung zugrunde. Diesem Begriffe kurz nachzugehen ist umso aufschlußreicher, als wir einerseits seit Herder vom „Geist eines Volkes" sprechen und andererseits Nicolai Hartmann vom zwanglosen Sprachgebrauch ausgehend im Volksgeist sozusagen den Prototyp des objektiven Geistes sieht. Es ist eine Eigentümlichkeit der Herderschen Sehweise an jedem Ding, hauptsächlich aber auch an komplexen Gebilden, einen Geist und einen Körper zu sehen, so ist ihm Volk in diesem Sinne Körper, aus dem ein diesem und nur diesem Körper eigentümlicher Geist hervorleuchtet. Der Volksgeist ist ihm eine zentrale schöpferische Kraft, die sich vor allem in der Sprache auswirkt und ihren festen Ausdruck findet in den Schriften, Gebräuchen und Handlungen eines Volkes. Herder kann für den Volksgeist und seine Wirksamkeit keinen schöneren Vergleich finden als die Sprache. Sprachgeist und Volksgeist sind ihm ein und dasselbe. Wie er sich das Verhältnis von Volksgeist und einer übernatürlichen Idee (wie etwa die des Christentums) denkt, kann hier nicht interessieren, umso mehr aber, was eigentlich das Grundwort Geist in Herders Begriff zu besagen hat. In seinen Darlegungen über den Geist eines Volkes gebraucht er vielfach auch die Begriffe: Charakter, Seele und Denkart. Im Volkscharakter sieht er mehr das aktive, schöpferische Element, dessen Produkt hauptsächlich sittlicher Natur ist. Dem gegenüber hat die Volksseele mehr die Funktion des Aufnehmens und

[3]) ebenda XIII.

[4]) Wohl spricht schon Montesquieu von einem „esprit d'une nation", aber für ihn ist das mehr oder weniger doch nur eine Formel zur Vereinfachung der geschichtlichen Betrachtung. Nie zuvor, wo immer auch Anklänge zu finden sind, (Vico, Pietismus) ist das mit dem Begriff des Volksgeistes Gemeinte auch nur annähernd so tief erfaßt worden wie durch Herder.

Fühlens. Die Denkart endlich stellt eine mehr oder weniger intellektuale Qualität dar, wobei zu bemerken ist, daß der Begriff in diesem Sinne selten gebraucht wird. Das Grundwort Geist im Volksgeistbegriff hat also den Sinn eines Generalbegriffs für diese drei Funktionen. Wir würden folglich dem Herderschen Begriffe — und das gilt mutatis mutandis auch für den Hartmannschen — keinen Zwang antun, wenn wir ihn in eine „Volksseele" und einen „Volksgeist" im engeren Sinn[5]) „zerlegen" würden.

Gerade an der Sprache wird der Zusammenhang und die Verwobenheit der Seinsschichten besonders deutlich. Der artikulierte Laut ist willkürlich gehemmter und enthemmter Atem, in dem die seelischen Regungen mitschwingen. Darin haben Ausdrücke wie „mir versagt die Stimme", „ich muß mir Luft machen" und andere mehr ihren Sinn. Wohl macht erst die „Besonnenheit" das konstituierende Merkmal der Sprache aus; immer aber braucht der gliedernde Verstand die Artikulation als seine Ausdrucksform. Dabei kann bald das eine, bald das andere Moment in den Vordergrund treten. Die neueste Sprachforschung fußt darauf, wenn sie von verschiedenen Funktionsweisen der Sprache spricht. Das dichterische Gestalten ist etwas anderes als das exakte Darstellen des Wissenschaftlers, zwischen beiden steht die Mitteilung, die Umgangssprache. Die ausdruckshafte und kundgebende Seite der Sprache, hauptsächlich in der Poesie verkörpert, tritt überall da in Erscheinung, wo es sich nicht so sehr um Mitteilung und Appell und noch weniger um exakte Darstellung, sondern viel mehr um ein Erhellen, Bewußtwerden und Fixieren naturhaft seelischen Lebens handelt. Man wird wohl sagen dürfen, daß die Ausdrucks- und Kundgabefunktion der Sprache einer ursprünglichen Totalität seelisch-geistigen Lebens entspricht und eine Art Vorstufe und Vorübung für die darstellende Funktion, die eine gewisse Höhe des Abstraktionsvermögens voraussetzt, bildet, wie umgekehrt die Sprache zurückwirkt auf die Verselbständigung des Intellektes.

Wir haben für das Ineinandergreifen der verschiedenen Seinsschichten heute wieder ein lebhaftes Gefühl, was sich besonders auch im Rassegedanken unserer Zeit ausdrückt, der nicht ein einseitig bio-

[5]) Vgl. dazu Th. L. Haering, Rede für den Geist.

Wenn ich hier und gelegentlich an anderen Orten noch auf einzelne Werke und Schriften meines verehrten Lehrers, Herrn Professor Dr. Th. L. Haering, verweise, so ist das nur ein höchst mangelhafter Hinweis, insofern, als er einerseits die dieser Untersuchung zugrunde liegenden allgemeinen Gedankengänge immer wieder in seinen Vorlesungen und Seminarübungen zum Ausdruck brachte und andererseits diese Arbeit eigentlich eine Frucht seines Bemühens, seine Schüler zu selbständiger und kritischer Stellungnahme gegenüber den Problemen und Systemen der Philosophie zu erziehen, ist.

logischer Begriff materialistischer Prägung[6]), sondern ein Ausdruck für die Verflechtung und Verwobenheit der verschiedenen Schichten ist.

Mit dem allem soll und kann natürlich auch nicht widerlegt werden, daß zwischen Psychischem und Geistigem ein wesensmäßiger Unterschied besteht. Es geht nur gegen Hartmanns scharfe Trennung dieser beiden Schichten. Wohl weist er im „Grundgesetz der kategorialen Dependenz" darauf hin, daß Seelisches durch Organisches und Geistiges durch Seelisches bestimmt sei, indem gewisse Kategorien der niederen Schicht abgewandelt in den höheren wiederkehren. Doch dem gegenüber ist zu sagen, daß es keinen Sinn hat, beispielsweise im Seelischen von Organischem und im Geistigen von Seelischem zu reden, denn es ist eben dann im ersteren Falle nichts Seelisches und im zweiten nichts Geistiges, anders wäre ja die Trennung der Schichten von vornherein illusorisch. Auf jeden Fall ist seine Ansicht, daß die Trennung von Seelischem und Geistigem im Bereich des objektiven Geistes besonders greifbar und deutlich sei, in keiner Weise — wie das Beispiel der Sprache zeigt — gerechtfertigt. —

Eine ähnlich einseitige Sicht und Auswertung der verschiedenen Geistesphänomene läßt sich auch in Bezug auf den zweiten Grundzug des objektiven Geistes, seine Einzigkeit und Individualität, nachweisen. Diese zeigt sich nach Hartmann am besten in der Gegenüberstellung von völkischem und fremdvölkischem Geist. Alles Reale, sagt er in diesem Zusammenhang, ist individuell. Der lebende objektive Geist aber ist in jeder Gestalt geschichtlich realer Geist, d. h. er ist in bestimmter Zeit und nur in ihr, ist an das organische Stammesleben eines bestimmten Volkes gebunden und verschwindet wieder mit ihm. Mit dieser so sehr betonten Zeitgebundenheit und Endlichkeit des objektiven Geistes gilt es, sich im weiteren noch etwas näher zu befassen. Sie scheint nach Hartmann ein Grundzug des Geistigen zu sein, denn der „überzeitliche" objektivierte Geist hat ja nur Realität in Bezug auf und durch den zeitlichen personalen und objektiven Geist. Dem gegenüber ist im Geistigen immer auch ein der Endlichkeit und dem Wechsel Enthobenes gesehen worden, das der Veränderlichkeit und Vergänglichkeit des Leiblichen und auch des Seelischen als das Ruhende und über Raum und Zeit hinweg sich ewig Gleichbleibende gegenübersteht.

Diese Anschauung und die Tatsache, daß sie nicht etwa vereinzelt dasteht, soll an einem kurzen historischen Ueberblick über den Volksgeistgedanken, dem geeignetsten Beispiel hierfür, dar-

[6]) A. Rosenberg, Der Mythus des 20. Jahrhunderts.

gelegt werden. Schon bei Montesquieu ist der Vergänglichkeit und Einzelerscheinung des „esprit d'une nation" die „raison primitive" (eine ursprüngliche Vernunft), die über allen Individuen und Völkern steht und in Form von ewigen Gesetzen hineinwirkt in die Welt, gegenübergestellt. Für Herder erwächst das konkrete Problem: Volksgeist und übernationale Idee aus der Frage des Verhältnisses von Christentum und nördlicher Völkerwelt. Dabei kommt er zu der Entscheidung, daß die Idee des Christentums eine „irdische Materie" brauche, um sich verwirklichen zu können. Diese „Materie", gleichsam das Vehiculum für diese übernationale Idee, ist der Volksgeist. Bei Hegel ist der Volksgeist nur eine Entwicklungsstufe, ein Moment des allgemeinen oder Weltgeistes; er muß abtreten von der Bühne des Weltgeschehens, wenn er seine Rolle gespielt hat und hat Berechtigung und Wert überhaupt nur in Beziehung auf den absoluten Geist. Für die historische Rechtsschule, hier vor allem v. Savigny und Puchta, hat das Recht eines Volkes nur Autorität und Gültigkeit in Beziehung auf ein allgemeines Subjekt, das nur der Volksgeist sein kann. Daneben wird aber auch dem Gedanken Ausdruck gegeben, daß es einen Bildungsprozeß des Rechts durch die gesamte Menschheit hindurch gebe, eine Anschauung, der ein allgemeingültiger und überzeitlicher Rechtsbegriff zugrunde liegt. Wohl kann man mit Hartmann diesen Anschauungen bis zu einem gewissen Grade den Vorwurf der Konstruktion und Spekulation machen, dem gemeinsamen Grundgedanken aber, von der Ueberzeitlichkeit des Geistes muß doch ein Faktum zugrunde liegen.

Deutlich wird dies wiederum an der Struktur der Sprache. Das Vermögen des Menschen seinem Erlebnisstrom gegenübertreten und ihn gliedern zu können ist, wie besonders Herder gezeigt hat, gerade das, was ihn erst zum Menschen macht und ein Grundmerkmal aller Sprachen überhaupt. „Wie ein Menschenvolk nur auf der Erde wohnet, so auch nur eine Menschensprache" [7]). Die Sprache ist das Gattungsmerkmal des Menschen schlechthin, da jede „einzelne" Sprache in ihrer Gesamtstruktur das Gepräge der gliedernden Vernunft trägt. Und „das, was Gott allen Menschen gegeben hat, ist die allgemeine Menschenvernunft, sie verbindet alle Menschen" [8]). Nur dadurch ist eine gegenseitige Verständigung über die verschiedenen Sprachgebiete und über alle Zeiten hinweg möglich. Mögen die psychischen Kräfte auch variieren, die Grundverfassung des menschlichen Geistes ist überall und immer die gleiche. — Es ist bezeichnend, daß Nicolai Hartmann zur Kennzeich-

[7]) J. G. Herder, WW V.
[8]) ebenda V.

nung der Individualität und Einzigkeit und damit des zeitlichen und endlichen Wesens des objektiven Geistes die Gegenüberstellung von völkischem und fremdvölkischem Geist wählt. In Wahrheit charakterisiert er damit, wie wir gesehen haben, nicht nur Geistiges, sondern vor allem auch Seelisches, insofern als es eben außer dem „Geist eines Volkes" (im engeren Sinne) auch noch eine Volksseele gibt. Die Sprache zeigt das wieder am eindringlichsten, da an ihr vor allem die Individualität eines Volkes sichtbar wird. Gerade das nun, was die verschiedenen Sprachen voneinander trennt, ist weit mehr ein Seelisches als ein Geistiges. Das Verstehen oder genauer: die Möglichkeit des Verstehens zwischen den Völkern ist der Beweis dafür. So sehr im Begriffe des Verstehens der Unterschied beschlossen ist, so sehr setzt er auch ein Gemeinsames voraus. Da es aber eine Verständigung über Raum und Zeit hinweg gibt, kann dieses Gemeinsame nur ein zeitlos Geistiges sein.

Setzt man den in diesem Abschnitt zur Untersuchungsgrundlage genommenen Grundzug in Beziehung zu einer anderen Ausprägung des objektiven Geistes, zur Wissenschaft, so zeigt sich, daß die Individualität des Volksgeistes offenbar eine andere ist, als die der Wissenschaft. Hierauf weisen auch die verschiedenen Seiten oder Funktionsweisen der Sprache hin. Nicht ohne Grund sahen ein Herder und Humboldt die Eigenart eines Volkes vor allem in der Poesie verkörpert. In der Sprache der Wissenschaft ist das individuell Seelische und Ausdruckshafte weitmöglichst eliminiert, da sie vor allem als Mittel und Werkzeug für die exakte Darstellung eines abstrakt Allgemeinen zu dienen hat. Sie ist deshalb auch nicht wie die Sprache des Dichters etwa allen Menschen, deren Sprache sie zugehört, verständlich, denn ihr fehlt weitgehend der ihnen gemeinsame seelische Untergrund, der eben in jener als Grundlage und Voraussetzung des Verstehens vorhanden ist. Die Wissenschaft hat, wie Hartmann sagt, ihre Einheit und Individualität über Völker und Zeiten hinweg. Da ihr also das wesentlich seelische Substrat des Volkes fehlt, muß ihre Individualität, wenn man mit Hartmann schon von einer solchen sprechen will, eine andere sein. Hier wird auch deutlich, warum man das Wesen der Wissenschaft und, da es sich bei ihr in erster Linie um Geistiges handelt, warum das Wesen des Geistigen entgegen Hartmann sich nicht allein inhaltlich fassen läßt. Zugleich zeigt sich, was schon am Beispiel der Sprache deutlich geworden ist, daß die Bestimmung, der objektive Geist sei im Individuum nur fragmentarisch vorhanden, ihm gar nicht so wesentlich ist. Denn theoretisch ist es ja durchaus möglich, daß beispielsweise die Wissenschaft in einem Kopfe bei-

sammen ist, d. h., es folgt nicht aus dem Wesen der Wissenschaft, daß dies nicht möglich wäre. Dieser Grundzug des objektiven Geistes ist eben nicht aus ihm selbst, sondern vom Individuum her gewonnen, was beispielsweise mit dem Begriff „überindividueller Geist" auch der Fall ist, obwohl derselbe doch eigentlich etwas vom Individuum Grundverschiedenes bedeuten und besagen soll. Das Wesen der Wissenschaft, um wieder auf unseren Grundgedanken zurückzukommen, besteht doch vor allem auch in einem Streben und einer Haltung nach objektivem Erfassen und Darstellen der *Sachverhalte*; inwieweit das nur Ideal bleiben muß, ist eine andere Frage. Das heißt aber, es besteht in einem Bezogensein des individuellen Geistes auf ein überzeitliches Reich der Begriffe. Und hauptsächlich in diesem überzeitlich Geistigen hat der objektive Geist sein Sein, wie ja Sprache und Verstehen ohne ein solches gar nicht möglich wären.

Es handelte sich für uns hier nicht darum, begrifflich genau zu umreißen, inwieweit Geist etwas Zeitloses und doch auch an die Zeit Gebundenes ist. Sondern nur darauf kam es an, zu zeigen, daß Nicolai Hartmann mit seinem betonten Endlichkeitscharakter des objektiven Geistes dessen Sein zum mindesten einseitig erfaßt und dargestellt habe.

Innerhalb dieses Teils der Kritik muß auch noch kurz einer Frage nachgegangen werden, die die Hartmannsche Aufgliederung des geistigen Seins überhaupt betrifft und die sich aus den bisherigen Erörterungen von selber stellt: Ist Sprache nur *objektiver* Geist? Wir erkannten mit Herder als ihr Grundmerkmal: die Absonderung und Heraushebung von bestimmten Ausschnitten aus dem Kontinuum unseres Wirklichkeitserlebens. Aber sie ist erst Sprache, wenn diese „Ausschnitte" oder um einen Herderschen Begriff zu gebrauchen, diese „inneren Merkworte" in einem sinnlichen Körper oder Träger, dem Laut, fixiert werden. Sprache ist somit auch objektivierter Geist. Bei näherem Zusehen wird klar, daß derselbe Tatbestand auf allen Gebieten des objektiven Geistes vorhanden ist. Wenn Nicolai Hartmann beispielsweise in der Moral nicht einen Inbegriff von Vorschriften, sondern eine Geformtheit des sittlichen Empfindens und ihre Wirksamkeit als objektiver Geist gegenüber dem Individuum *in* der Vorbestimmtheit der Situation, in die der Einzelne gerät, durch eben dieses Empfinden sieht, so ist doch Voraussetzung, daß dies irgend einmal fixiert wurde, denn anders könnte ja der Einzelne gar nicht von ihm wissen und beeindruckt werden. — Die Sprache, die den ganzen objektiven Geist in sich begreift

und seine Grundlage ist, insofern als er in ihr sein Leben hat und nur durch sie tradiert werden kann, zeigt, daß im objektiven Geist der objektivierte immer schon irgendwie enthalten und vorausgesetzt ist.

2.

Das, was Nicolai Hartmann als den ersten Grundzug des objektiven Geistes und damit auch der Sprache herausgestellt hat: das Uebernehmen und Hineinwachsen, erweist sich besonders im Hinblick auf die Fragestellung dieses zweiten Teils der Kritik als ein außerordentlich schwerwiegendes Faktum. Von Goethe stammt ein Ausspruch, der nichts weniger besagt, als daß die Welt eine ganz andere wissenschaftliche Ansicht gewonnen hätte, wenn anstatt der lateinischen, die griechische Sprache herrschend geblieben wäre[9]). Wenn er damit auch die Bedeutung der Sprache überschätzt haben sollte, daß ihr eine entscheidende Stellung im Aufbau unserer Weltansicht, überhaupt unseres geistigen Seins, zukommt und wesensmäßig zukommen muß, hat die Sprachforschung immer aufs neue erwiesen.

Aber auch schon für den nichtfachwissenschaftlich geschulten Blick ist dies bei näherem Zusehen erkennbar. Daß sich etwa im Mittelalter die lateinische Sprache so lange als wissenschaftliche Sprache erhalten hat, wird doch auch einen wesentlichen Grund darin haben, daß die übernommene Weltansicht eigentlich auch nur in der übernommenen Sprache sich adäquat ausdrücken ließ. Als dann das Deutsche allmählich zur Sprache der Wissenschaft wurde, bedeutete das eine Fülle neuer Fragen und eine teilweise ganz andere Blickrichtung, besonders auch auf philosophischem Gebiet. Um daß wir Worte und Aussprüche in der eigenen Sprache aus früheren Zeiten oft schwer verstehen, liegt nicht eigentlich an den andersartigen Lauten, sondern weil ihnen ein anderes Denken und Auffassen zugrunde liegt.

Schon in den Anfängen der Sprachforschung haben ein Herder, Humboldt und Fichte immer wieder den Beweis für die *Sprachgebundenheit unserer Weltansicht* erbracht und darauf hingewiesen. Schon eingangs dieses kritischen Teils wurde gezeigt, daß nach Herder das Grundmerkmal jeder Sprache eine Distanznahme gegenüber dem Erlebnisstrom und ein Gliedern desselben ist. Das zweite Grundphänomen ist die Art des Gliederns und ihre Fixierung

[9]) Nach Leo Weisgerber, Deutsches Volk und deutsche Sprache.

im Laut. Diese ist verschieden und beruht wesentlich auf der besonderen physischen und vor allem psychischen Struktur eines Volkes. Und wenn Herder an anderer Stelle die Bedeutung von Klima und Boden für den Geist eines Volkes und somit auch für die Sprache — denn Volksgeist und Sprachgeist sind eins — so sehr unterstreicht, so drückt er eben damit aus, daß das Leibliche, Seelische und Geistige eine geschlossene und unlösliche Einheit bildet. In den Einflüssen und der Wirksamkeit der individuell physischen und vor allem psychischen Kräfte liegt der eigentliche Grund der Verschiedenheit der Sprache; einer Verschiedenheit, die sich nicht nur auf die Aussprache, sondern auf den Sinn und Gehalt der Worte selbst bezieht. „Wir haben gesehen, wie die ältesten Sprachen voller Synonyme haben werden müssen, und wenn nun von diesen Synonymen dem einen dies, dem andern jenes geläufiger, seinem Sehepunkt angemessner, seinem Empfindungskreise ursprünglicher, in seiner Lebensbahn öfter vorkommen, kurz von mehrerm Eindruck auf ihn wurde; so gabs Lieblingsworte, eigne Worte, Idiotismen, ein Idiom der Sprache“ [10]). Was so für den Einzelnen, gilt in besonderem Maße für den überindividuellen Organismus eines Volkes. Und mehr noch als die Sprache Charakteristikum des persönlichen, ist sie Ausdruck des nationalen Wesens. In der Sprache eines Volkes sind dessen besondere Bedürfnisse, Bestrebungen, Erlebnisweisen und Lebensinhalte niedergelegt. So überzeitlich sie vom Einzelnen aus gesehen ist, ist sie doch in dauerndem Wachstumsprozesse begriffen, dadurch, daß sie die wesentlichen Neuschöpfungen des Individuums in sich aufnimmt und zum dauernden Besitz der Allgemeinheit verfestigt.

Die Sprache wird so zum Spiegelbild der Weltansicht und des geistigen Horizontes eines Volkes. Dabei ist Herder mit Humboldt und Fichte einig darüber, daß Sprache nicht erst ein nachträgliches und abhängiges Produkt des Geistes ist, sondern an dessen Hervorbringung und Festigung entscheidenden Anteil hat. „Nicht zwar die Sprache, aber das Sprechen selber, d. h. daß gesprochen und der Mensch ausgesprochen werden solle, ist das allererste Mittel zur Entwicklung der Selbstbesinnung... in allen höheren Regionen ist die Sprache das absolut schöpferische Prinzip einer Geisterwelt überhaupt“ [11]). „Die Sprache kann nicht als ein daliegender und in seinem Ganzen übersehbarer und nach und nach mitteilbarer Stoff, sondern muß als ein sich ewig Erzeugendes angesehen werden, wo die Gesetze der Erzeugung bestimmt sind, aber der Umfang und gewisser-

[10]) J. G. Herder, WW V.
[11]) J. G. Fichte, WW hsg. von Fritz Medicus, Bd. VII.

maßen auch die Art des Erzeugnisses gänzlich unbestimmt bleiben“ [12]). Mehr noch als von Herder sehen wir uns von Fichte und Humboldt darauf hingewiesen, daß die Sprache gewissermaßen ein Gitter ist, das uns von den Gegenständen (im weitesten Sinne) selbst trennt. Fichte spricht von ihr „als eines vorhandenen Fachwerks, um Anschauungen zu ordnen“ [11]), und für Humboldt tritt sie als eigene Welt zwischen das Ich und seine Gegenstände. „Wie der einzelne Laut zwischen den Gegenstand und den Menschen, so tritt die ganze Sprache zwischen ihn und die innerlich und äußerlich auf ihn einwirkende Natur. Er umgibt sich mit einer Welt von Lauten, um die Welt von Gegenständen in sich aufzunehmen und zu bearbeiten“ [12]). Jene Gegenstände stehen aber als solche für den Menschen keinesfalls schon vor der fixierenden Nennung in Worten fest umrissen da. Sie werden dies erst im Vollzug der Rede, in und mit ihr verbinden sich gliedernder Verstand und gemeinter Gegenstand. Die Art dieses Gliederns und die Fixierung in Lauten machen den bestimmten Charakter der Sprache und damit des Weltbildes eines Volkes aus. „Man bemerkt diesen Einfluß der nationalen Eigentümlichkeit in der Sprache auf zwiefache Weise, an der Bildung der einzelnen Begriffe und an dem Reichtum der Sprachen an Begriffen gewisser Gattung. In die einzelne Bezeichnung geht sichtbar bald die Phantasie, das Gefühl von sinnlicher Anschauung geleitet, bald der fein sondernde Verstand, bald der kühn verknüpfende Geist ein“ [13]).

Wie hier Herder, Humboldt und Fichte es getan haben, so unterstreicht auch die neueste Sprachforschung aufs nachhaltigste die Sprachgebundenheit der Weltansicht. „Der Niederschlag der unter diesen Gesichtspunkten durchgeführten sprachwissenschaftlichen Arbeiten des letzten Jahrzehnts liegt vor in Sätzen der Art, daß jede Sprache ein an das Leben einer Gemeinschaft gebundene Form des Erkennens und Begreifens der Welt ist, daß alles sinnlich Faßbare an der Sprache dazu dient, die innere Form der Sprache zu tragen, ein Weltbild aufzubauen, dessen eigentliche Daseinsart eben die Sprache der Gemeinschaft ist, und in dem die Kraft des Geistes wirksam ist und Gestalt gewinnt“ [14]). Dies zu begreifen ist nur für den schwer, der in der Sprache nichts als eine bloße Anhäufung von Wörtern oder einzelnen Satzteilen sieht. Die Unzulänglichkeit, Sprache nach Art der

[12]) Wilhelm v. Humboldt, Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluß auf die geistige Entwickelung des Menschengeschlechtes. Hsg. von Ewald Wasmuth, 1935.

[13]) ebenda.

[14]) Leo Weisgerber, Deutsches Volk und deutsche Sprache.

Wörterbücher fassen zu wollen, also durch Veranschaulichung der Verwendung eines Wortes oder durch eine Begriffsbestimmung scheitert daran, daß sie weder allein aus der Welt der Gegenstände noch aus der des Logischen zu begreifen ist. Ihr kann nur eine Betrachtung gerecht werden, die ein Ganzes in ihr sieht, in dem jedes Einzelstück seinen sinnvollen Platz im Gesamtaufbau hat. Die auf dieser Sprachbetrachtung fußenden neueren Untersuchungen über „sprachliche Felder“ [15]) haben gezeigt, daß das einzelne Sprachmittel seine Bestimmtheit und Bedeutung nur durch eine gegenseitige Abgrenzung innerhalb eines bestimmten Gebietes („Feldes“) bekommt. So kann man nur dann genau angeben, was beispielsweise unter „mangelhaft“ [16]) zu verstehen ist, wenn man im Felde der Leistungsbewertung, also im Zusammen der ungenügend, genügend, befriedigend, gut, sehr gut usw. dessen genauen Standort kennt. Vergleicht man nun die Aufgliederung eines sprachlichen Feldes mit der „Wirklichkeit“, mit den ihr zugrunde liegenden Tatbeständen, so wird der besondere Charakter der Sprache sichtbar. Gewiß handelt es sich im Bereiche der Natur um ein etwas von uns Unabhängiges; aber die Sprache spiegelt sie nicht einfach wider. Sie unterschlägt manches, jenes beachtet sie kaum, und dieses wiederum hebt sie besonders heraus. Wie viele Tierlaute etwa sind zusammengefaßt im „Schreien“ oder „Singen“ und wie fein unterschieden sind andererseits die des Pferdes (wiehern, schnauben), der Katze (miauen, schnurren, fauchen), des Hundes (bellen, knurren, kläffen, jaulen, winseln) und andere mehr. Im Bereiche des Geistigen ist es schon schwieriger, die Aufgliederung zur „Wirklichkeit“ in Beziehung zu setzen. Wenn wir hier auch die Frage offen lassen müssen, inwieweit es sich da um Vorgegebenes und Allgemeingültiges handelt, ist es doch überaus bezeichnend und aufschlußreich zu sehen, welche Reihe von Maßstäben und Gesichtspunkten die Sprache uns an die Hand gibt, wenn sie uns ermöglicht, beispielsweise hinsichtlich des Verhaltens eines Menschen zu sagen, er sei gut, brav, bieder, fromm, pflichttreu, tapfer, edel, bescheiden, oder er sei böse, hochfahrend, nichtswürdig, gewissenlos, feige, gemein, ehrlos usw. Gerade nun diese ganz bestimmte Aufgliederung der sprachlichen Felder, handle es sich um Tatbestände der Natur oder um Bereiche des Geistigen, zeigt, daß jede Sprache eine besondere Welt darstellt zwischen dem Ich der sie Sprechenden und der Wirklichkeit. Diese, sie sei naturhafter oder geistiger Art, wird von jeder Sprache anders aufgenommen; wir sehen sie immer nur in ganz bestimmter durch die

[15]) Von Jost Trier.
[16]) Beispiel von J. Trier.

Bezeichnung geleiteter Sicht und können sie uns und anderen zunächst nur so zur Gegebenheit bringen. Hier wird der kantische Gegensatz von Ding an sich und Erscheinung in neuer Form offenbar. Wenn auch die Wissenschaft immer daran arbeitet, bis zu den „Sachen selbst" vorzudringen, ganz wird sie, besonders aber die Philosophie, die Sprachgebundenheit nicht beseitigen können, ohne nicht mit einem leeren Zeichensystem ihre eigene Existenz zu gefährden.

Diese Erörterungen über die Sprache lassen Nicolai Hartmanns Ausgehen vom zwanglosen Sprachgebrauch als eines vortheoretischen Beginnens philosophischer Arbeit mehr als fraglich erscheinen. Es genügt, die Frage zu stellen, ob dies als ein voraussetzungsloses Erfassen der Phänomene angesehen werden kann und darf.

Den im Bisherigen angeführten und der Kritik unterzogenen positiven Grundzügen des objektiven Geistes stellt Hartmann noch einen negativen zur Seite, der ihm nicht minder wichtig scheint. Aber diesem Begriff des „modus deficiens ist von vornherein schon skeptisch zu begegnen. Einmal läßt sich eine Sache nicht positiv bestimmen, indem man sagt, was sie nicht ist. Zum andern aber setzt eine Bestimmung wie diese schon eigentlich einen bestimmten Begriff des objektiven Geistes voraus, wie man von einem Unechten in ihm, das nach Hartmann eben in dieser seiner negativen Seite seinen Grund hat, auch nur sprechen kann, wenn man über sein wahres Wesen schon vorher im Bilde ist. Der modus deficiens scheint Hartmann im wesentlichen dazu zu dienen, alle Formen von Spiritualismus, Personalismus usw. abwehren zu können; wie überhaupt durch seine ganze Darstellung des geistigen Seins der Gedanke der Abwehr gegen alle möglichen „Ismen" zu verspüren ist. Es fragt sich nur, ob man mit einer solchen Haltung einem philosophischen System wie etwa dem Hegels gerecht werden kann. Damit ist überhaupt die Frage aufgeworfen, ob Nicolai Hartmanns Ziel und Methode dem Philosophischen so adäquat ist, daß sie das Zutreffendste darstellt. Er läßt bezeichnenderweise die Frage offen, wie auf seiner Beschreibung fußend eine Theorie oder Klärung ohne Standpunkt und Voraussetzung möglich sei; lehnt aber Ausführungen, die über seine Beschreibung hinausgehen, vorschnell als Theorie und Spekulation ab.

Die Bescheidung auf das Tatsächliche und der Wille zur exakten Forschung hat viel Bestechendes an sich. Nur fragt es sich, ob dieser Gedanke des sachlichen Ziels und der exakten Methode dem Wesen des Philosophischen bis zu einem gewissen Grade nicht irgendwie zuwiderläuft; denn man kann beispielsweise im geistigen Sein

keine allgemeingültigen Gesetze sozusagen naturwissenschaftlichen Charakters finden und aufstellen, sondern nur sogenannte Vernunftgesetze: wenn die und die Umstände gegeben sind, würde ein vernünftiger Mensch so und so handeln [17]). Nun muß allerdings in jedem Wissenschaftsgebiet dieses Ziel und diese Methode weitgehend richtunggebend sein, sonst kann der Anspruch auf Wissenschaftlichkeit von vornherein nicht erhoben werden; aber ob dies gerade im Philosophischen im ausschließlichen Sinne der Fall sein muß und darf, darüber könnte man streiten, streiten deshalb, weil man die Aufgabe der Philosophie auch noch anders sehen kann. Systeme, wie das eines Hegels, bestehen eben nicht nur in Grenzüberschreitungen des Verstandes und sind nicht nur spekulative Gedankengebäude, sondern sie sind vor allem großartige Sinndeutungsversuche der Welt. So gesehen ist die Aufgabe der Philosophie: den Sinn der Dinge und des Geschehens zu erfassen suchen. Und eine solche Philosophie braucht nicht von vornherein schon metaphysisch belastet zu sein; auch sie hat auszugehen vom Realen und sich immer wieder daran auszurichten. Sie darf aber auch das Recht in Anspruch nehmen, metaphysische Fragen zu lösen und so ein geschlossenes Weltbild zu schaffen, denn gerade das scheint eben auch ein Urbedürfnis des menschlichen Geistes. Bei beiden Aufgabestellungen kommt die Philosophie zu ihrem Recht. Ob der Philosoph auf Grund seines Erlebens der Welt und seiner Sinngebung letzte Fragen in kühnem Gedankenflug in einem Punkte zusammen gehen und sich lösen sieht oder ob er immer wieder staunend letzte Probleme herausarbeitet und umgrenzt, ist im Grunde dasselbe, beides ist echte und wahre Philosophie.

3.

Zusammenfassend kann, was den ersten Gesichtspunkt unserer Kritik anbelangt, gesagt werden, daß die Hartmannsche Darstellung des objektiven Geistes dem Wesen und der Struktur des Geistigen nicht — zum mindesten nicht ganz — gerecht wird.

Sprache ist nach Hartmann objektiver Geist. Da sie tatsächlich eben nicht nur Geist, sondern zugleich auch Seelisches ist, ergibt sich, daß sein Begriff des objektiven Geistes auch Psychisches in sich begreift. Das ließ sich auch am Begriff des Volksgeistes nachweisen. Für das Erleben des „Geistes eines Volkes" im fremden Land ist die

[17]) Nach Th. L. Haering, Hauptprobleme der Geschichtsphilosophie.

seelische Komponente vielleicht ausschlaggebender als die geistige. Gerade die von Hartmann so betonte Unmittelbarkeit des Erfahrens spricht dafür. Die Gebärden, der Klang und Rhytmus der Sprache, die Reaktionsweise des fremden Menschen sind hier wesentlich an der Formung des Erlebens beteiligt und zeugen von der Bestimmtheit desselben durch seelische Kräfte. Ja, es hat sich gezeigt, daß das Geistige gerade notwendig des Seelischen bedarf, um überhaupt Wirklichkeit werden zu können (vgl. dazu Sprache als Merkmalsbildung und die Art der Fixierung im Laut), genau so, wie das Zeitliche am Geist des Zeitlosen desselben bedarf.

Ein weiterer Beweis für das nicht adäquate Erfassen des Geistigen, ist die so sehr betonte, ja zum Wesensmerkmal erhobene Endlichkeit des objektiven Geistes. Es gibt Geist als zeitlichen Akt, aber ebensosehr ist ihm — wie sich an der Sprache zeigen ließ — das Enthobensein über die Zeit eigen.

Der Begriff des objektivierten Geistes ist überhaupt unglücklich gewählt. Er stellt gegenüber dem des objektiven nichts grundsätzlich Neues heraus, insofern als objektivierter Geist im objektiven schon enthalten oder vorausgesetzt ist; in demselben Sinne könnte man dann etwa sagen, das Organische sei im Anorganischen objektiviert. Wohl ist in dieser Unterscheidung ein echter Zug des Geistigen angedeutet, aber er ist in dieser Begriffsbestimmung nicht erfaßt. Das kommt daher, daß für Hartmann die Bezeichnung des Geistes zur Materie, wie sie in der Sprache Sprachgeist und Laut darstellt, grundsätzlich dieselbe ist, wie die, die in der Beziehung eines Handwerkers etwa zu seinem Material vorliegt. Tatsächlich handelt es sich hier um einen wesensmäßigen Unterschied. Das Verhältnis von Sprachgeist und Laut ist ein viel engeres, weil es ein weitgehend naturhaft-sinnliches ist. Hartmann konnte das nicht sehen, da er Sprache nur als Geist faßt. Herder meint diese innige Verbindung, wenn er von der Sprache als tönender Natur spricht. Dem gegenüber ist das Verhältnis von Geist und Materie, das in der Beziehung des Handwerkers zu seinem Material — um obiges Beispiel wieder zu gebrauchen — vorliegt, weit mehr geistiger Art, weil es sich hier um etwas Zweckhaftes handelt. Es ist nicht ersichtlich, warum Hartmann nicht den Begriff des Teleologischen zur Charakterisierung des Geistigen herangezogen hat; vielleicht aus einem Gefühl der Abwehr heraus — was durch seine ganze Darstellung des geistigen Seins spürbar ist — gegen alle möglichen Formen von „Ismen".

Was endlich die Grundzüge des objektiven Geistes betrifft, so sind die Seinsweise der Einheit und die der Individualität nicht für alle

seine Teilgebiete von gleich kennzeichnendem Gewicht. Der erstere bezeichnet und bestimmt nicht immer dasselbe Faktum und der zweite ist ihm teilweise gar nicht wesentlich.

Diese Kritik bezog sich auf das Standpunktliche innerhalb Nicolai Hartmanns Grundhaltung. Daß man das Recht hat, hier von Standpunkt zu sprechen, gesteht Hartmann sozusagen selbst, wenn er sagt, daß jede nicht rein an der Sache orientierte Untersuchung und Darstellung standpunktlich bedingt sei.

Sie weist hin auf die generelle Kritik, die sich mit den allgemeinen Voraussetzungen der Philosophie Nicolai Hartmanns befaßte. Sie ist gewichtiger als die erstere, weil es sich hier sozusagen um das eigentlich Standpunktliche, den Krebsschaden — nach Hartmanns Ansicht — der bisherigen Philosophie handelt, um das, was er in seiner Philosophie als vermieden ansieht. Daß dem nicht so ist, beweist seine Einstellung gegenüber der Aufgabe und Methode im Gebiete des Philosophischen, die eben auch nur eine unter anderen möglichen gleicher Berechtigung ist.

Seine Methode, ein Problem — sei es das des geistigen Seins, sei es das Erkenntnisproblem — möglichst breit zu fundieren, ist wohl dazu angetan, anfänglich Voraussetzungen zu vermeiden, insofern man nicht gezwungen ist, durch eine strenge Definition seine Ausgangsstellung zu verraten und seinen (notwendigen) Standpunkt bloßzustellen. Das bedeutet aber — wie der erste Teil der Kritik gezeigt hat — höchstens ein „Aufgeschobensein" der Voraussetzungen, im Aufweis der Sache selbst müssen sie dann doch irgendeinmal und irgendwie zutage treten.

Wir haben gesehen, daß jede Sprache ein ganz bestimmtes Weltbild darstellt und wesensmäßig darstellen muß. Wenn auch die Wissenschaft dauernd daran arbeitet, sich dieser „Fessel" zu entledigen, ganz abstreifen kann sie dieselbe nie, ohne nicht ihre eigene Existenz zu gefährden. Aber auch wenn Wissenschaft und Erkenntnis bis zu einem gewissen Grade tatsächlich der Sprachgebundenheit enthoben sind, schwächt das unsern Einwand der Hartmannschen Philosophie gegenüber nicht ab, da er im Ausgehen gerade von der im zwanglosen Sprachgebrauch festgehaltenen Alltagserfahrung die Gewähr für ein voraussetzungsloses Sehen und Erfassen sieht. Das berührt sich eng mit dem in der „Metaphysik" vertretenen Standpunkt, daß der natürliche Realismus keine These und keine Doktrin sei. Dem gegenüber ist doch darauf hinzuweisen, daß auch die naivste Auffassung des Wirklichen nicht schon durch das bloße Wahrnehmen etwa eines dinglichen Gegenstandes davon überzeugt sein kann, daß dieser Gegen-

stand, bevor er wahrgenommen wurde, schon da war und auch ohne wahrgenommen zu werden, in Zukunft noch da sein wird. Auf jeden Fall dürfte gezeigt worden sein, daß im Sehen, im Sichannähern an die Phänomene und im Erfassen derselben durch die Blickwendung auf den zwanglosen Sprachgebrauch von einer voraussetzungslosen Haltung überhaupt nicht die Rede sein kann. Dahinter verbirgt sich tatsächlich ein „Ismus", für den höchstens der Name noch zu finden wäre.

Es erübrigt sich — bei einem Philosophen derartiger Prominenz wie Nicolai Hartmann — zu sagen, daß diese Kritik den Wert der Aufzeigung und Darstellung des Wesens des geistigen Seins nicht berühren kann, nur eben als standpunktlos kann diese Darstellung nicht gelten.

Letzten Endes dürfte aus dem Wesen der Sprache und aus der Möglichkeit der verschiedenen Auffassung der Aufgabe der Philosophie, nicht zum wenigsten aber auch aus dem vergeblichen Bemühen Nicolai Hartmanns das geistige Sein im Sinne seiner Zielsetzung aufzuzeigen, einsichtig werden, daß philosophische Arbeit „diesseits von Idealismus und Realismus" überhaupt immer ein Ideal wird bleiben müssen; als *Ideal* freilich wird es immer bestehen bleiben.

Literaturübersicht

Berger, Friedrich: Menschenbild und Menschenbildung. 1933.

Brie, Siegfried: Der Volksgeist bei Hegel und in der historischen Rechtsschule. 1909.

Bühler, Karl: Sprachtheorie. 1934.

Harlem, Annemarie von: Herders Lehre vom Volksgeist (Dissertation Rostock. 1922).

Haering, Th. L.: Hauptprobleme der Geschichtsphilosophie. 1925.

— Rede für den Geist. 1935.

— Ueber Individualität in Natur und Geisteswelt. 1926.

Hartmann, Nicolai: Das Problem des geistigen Seins. 1933.

— Diesseits von Idealismus und Realismus (Kantstudien, Bd. 29. 1924).

— Ethik. 1926.

— Grundzüge einer Methaphysik der Erkenntnis. 1921.

— Kategoriale Gesetze (Philosophischer Anzeiger I, Heft 2. 1926).

— Zur Grundlegung der Ontologie. 1935.

Hildebrand, Rudolf: Geist. (Herausgeg. von E. Rothacker). 1926.

Stenzel, Julius: Philosophie der Sprache. 1934.

Trier, Jost: Der deutsche Wortschatz im Sinnbezirk des Verstandes. Die Geschichte des sprachlichen Feldes. 1931.

Weisgerber, Leo: Deutsches Volk und deutsche Sprache. 1935.

— Muttersprache und Geistesbildung. 1929.

Lebenslauf.

Ich, Hans Hirning, Sohn des Zimmermeisters Christian Hirning und seiner Ehefrau Marie, geb. Striebel, bin am 11. Mai 1905 in Rottenacker an der Donau, Kreis Ehingen, geboren. Dort besuchte ich sieben Jahre die Volksschule. Im Frühjahr 1920 wurde ich in das Lehrerseminar Eßlingen a. N. aufgenommen und legte dort im Frühjahr 1926 die 1. Volksschuldienstprüfung ab. Im Herbst desselben Jahres bezog ich mit Genehmigung des Württembergischen Kultministeriums die Universität Tübingen als ordentlicher Studierender der Pädagogik und Philosophie, als drittes Fach wählte ich Englisch. In den folgenden Jahren unterbrach ich mein Studium des öfteren und fand während dieser Zeit Verwendung im Württ. Volksschuldienst. Im Wintersemester 1932/33 studierte ich an der Universität Berlin. Im Frühjahr 1934 legte ich am Realgymnasium in Kirchheim u. Teck eine Ergänzungsprüfung in Latein und Englisch ab, womit ich das Reifezeugnis eines Realgymnasiums erwarb. Mit dem Schlusse des Wintersemesters 1935/36 verließ ich die Universität Tübingen und bin seitdem in Tübingen-Lustnau als Lehrer angestellt.

Meinen Lehrern, den Herren Professoren Dr. O. Kroh, Dr. M. Wundt und besonders Herrn Professor Dr. Th. Haering fühle ich mich zu großem Dank verpflichtet.